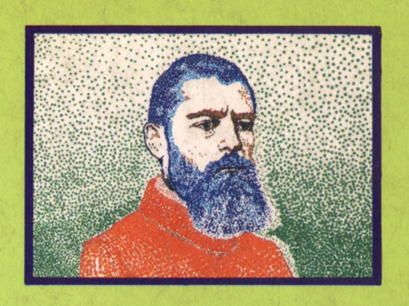


Escritos en torno a *La esencia del cristianismo*

Ludwig Feuerbach

Estudio preliminar, traducción y notas de
Luis Miguel Arroyo Arrayás



Escritos en torno a *La esencia del cristianismo*

Colección
Clásicos del Pensamiento

Director
Antonio Truyol y Serra

Ludwig Feuerbach

Escritos en torno a *La esencia del cristianismo*

Estudio preliminar, traducción y notas de
LUIS MIGUEL ARROYO ARRAYÁS



Títulos originales:

Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers.
Ein Beitrag zum «Wesen des Christentums» (1844).

Der Unterschied der heidnischen
und christlichen Menschenvergötterung (1846).

Merkwürdige Äußerungen Luthers nebst Glossen (1846).

Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach (1843).

Diseño y realización de cubierta:
Rafael Celda y Joaquín Gallego

Impresión de cubierta:
Gráficas Molina



Telémaco, 43 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-2288-1
Depósito Legal M-6478-1993

Printed in Spain. Impreso en España por Grafiris, S.A.,
C/ Codorniz, s/n. Fuenlabrada (Madrid)

ÍNDICE

ESCRITOS EN TORNO A *LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO*

ron los primeros en sentirse profundamente interrogados por la concepción feuerbachiana de la fe y de la religión. Así Kierkegaard, para salvar a Dios de la sospecha feuerbachiana de ser una proyección del hombre, exige el sacrificio del intelecto en favor —paradójicamente, pues la consideración de la fe como subjetividad absoluta es una de las columnas que sostienen la crítica religiosa de Feuerbach— del salto a una fe radicalmente subjetiva que reconozca ante todo la infinita distancia entre Dios y el hombre. Paradójico es también que un heredero de Kier kegaard en su teología dialéctica, K. Barth, no dudara en otorgar a Feuerbach un puesto de honor en la historia de la teología protestante, pues —y así cerramos el círculo de las paradojas— éste pretendía descubrir el sentido ateo de la teología del mismo Lutero. Esta pretensión recorre las páginas todas del libro que el lector tiene en sus manos.

1. LA IMPORTANCIA DE UN TEXTO APARENTEMENTE SECUNDARIO

Se ofrece aquí, por primera vez en lengua castellana, la traducción del ensayo *La esencia de la fe según Lutero* y de otros pequeños escritos. Tienen todos ellos en común su carácter de contribución[1] a la que es la obra fundamental en la producción de Ludwig Feuerbach: *La esencia del cristianismo*. Sería, sin embargo, un error menospreciar por ello este texto. *La esencia de la fe según Lutero* y los otros

[1] En el apartado 3 de este «Estudio preliminar» nos ocuparemos de la aparición y desaparición de esa palabra en el subtítulo del ensayo.

pequeños escritos (*La diferencia entre la divinización de los hombres en el paganismo y en el cristianismo* y *Afirmaciones notables de Lutero con glosas*) documentan el sorprendente e interesante proceso operado en su autor por el descubrimiento *ateo* de la teología de Lutero y la utilización de ésta para fundamentar y probar las tesis ya expuestas en la primera edición de *La esencia del cristianismo*. La segunda edición de esta obra ya incorpora el nuevo material luterano y los estudios sobre Lutero que aquí se ofrecen explicitan y profundizan la interpretación que Feuerbach hace del Reformador. Como primer testimonio de su ocupación intensiva con la obra de Lutero, antes, por tanto, de la aparición de la segunda edición de *La esencia del cristianismo*, traemos también aquí el breve artículo titulado *Lutero como árbitro entre Strauß y Feuerbach*. Con todos estos escritos pretendemos ofrecer al lector los antecedentes y los desarrollos en torno a *La esencia del cristianismo*, que conformaron el terreno intelectual en el que creció la obra más notable de toda la producción feuerbachiana. Así se podrá observar la génesis y el discurso del pensamiento de su autor, dándole al mismo la oportunidad de explicarse en toda su extensión sobre un mismo tema. En cierto sentido estas obras pueden compararse con el ejemplo musical de las variaciones sobre un mismo tema, en las que aparece la riqueza que se esconde en un tema musical, cuando es desarrollado en su complejidad. Eso mismo sucede con estas pequeñas obras: que desarrollan las consecuencias y las posibilidades de interpretación escondidas en los temas ya expuestos en *La esencia del cristianismo* con la ayuda de la teología de Lutero. Por eso, respecto a esta obra, *La esencia de la fe según Lutero* puede considerarse una mono-

grafía profundizadora y condensada. Si aquélla es la madre del vino, ésta es la solera. Ambas hay que catar si se quiere juzgar la calidad de la cosecha.

2. EL ATEÍSMO EN EL CRISTIANISMO: LA PARADÓJICA PRESENCIA DE LUTERO EN LA OBRA DE FEUERBACH

La negación de Dios constituye el elemento más significativo y constante de la filosofía de Feuerbach. Sin entrar en la ardua tarea de encontrar una definición unívoca universalmente aceptada de lo que el ateísmo es y significa, puede afirmarse que el pensamiento de Feuerbach es intrínsecamente ateo. En efecto, en él no se trata sólo de desenmascarar una falsa imagen de Dios ni de poner de manifiesto la verdad oculta de la religión, la esencia antropológica de la teología; se trata, como el mismo Feuerbach afirma, defendiéndose de la acusación de ateo piadoso que Max Stirner le hizo, de descubrir que los predicados teológicos atribuidos a Dios no son predicados de Dios, sino del hombre y de la naturaleza, de manera que «si son transferidos de Dios al hombre, pierden entonces el carácter de divinidad», que sólo poseen en la abstracción y en la fantasía[2]; con lo que se desemboca inevitablemente en el rechazo a la divinidad misma y a todo ser que se presente como auténtico Dios. Si, a pesar de su radicalidad, el ateísmo feuerbachiano transpira en alguna de sus

---

[2] *Über «Das Wesen des Christentums» in Beziehung auf Stirners «Der Einzige und sein Eigentum»* [*Sobre «La esencia del cristianismo» con relación a «El Único y su propiedad» de Stirner*], en *GW*, vol. 3, pp. 427 ss.

obras más importantes un cierto aroma de religiosidad debido a su *pathos* humanista y a su absolutización de la *Gattung* (género) humana, no debe olvidarse, en contraposición, la evolución que experimentó su pensamiento en la dirección de un materialismo cada vez más acentuado, en cuyo centro ya no estaba el hombre, sino la naturaleza material.

La radicalidad de la negación de Dios sostenida por Feuerbach se pone de manifiesto en su interpretación de Lutero. En este punto llega en su crítica a una verdadera inversión de la religiosidad del Reformador: incluso el cristianismo es ateo.

Aparentemente, la doctrina luterana, con su extremada negación del valor del hombre frente a Dios, sería la contradicción de la tesis fundamental expuesta en *La esencia del cristianismo*, a saber: que la esencia objetiva de la religión cristiana no es otra que la esencia de los sentimientos humanos. Pero Feuerbach cree que eso sólo es la apariencia, pues, en su opinión, la verdadera realidad consiste en que tras esa negación luterana del hombre en favor de Dios se esconde una afirmación suprema y última del hombre en Dios: el hombre no es nada porque lo es todo en Dios. Su fórmula favorita es la fórmula luterana *Deus pro nobis in Christo.* El cristianismo sería, entonces, según Feuerbach, la autoafirmación suprema del hombre como absoluto. Éste es el ateísmo oculto del cristianismo. Por eso Feuerbach va a considerar a Lutero un aliado, un precursor, cuya obra se propone él —el «Lutero II», según su propia expresión— llevar hasta sus últimas consecuencias. A esta interpretación no llegó, ni mucho menos, desde el principio. La presencia de Lutero a lo largo de la obra de Feuerbach recorre un a veces tortuoso y paradógico camino.

En efecto, en las obras anteriores a 1842 —año

en el que, como veremos, se producirá en Feuerbach el *verdadero* descubrimiento de Lutero— la presencia del Reformador es solamente circunstancial. Así, en su *Historia de la Filosofía Moderna, desde Bacon de Verulam hasta Benedikt Spinoza* (1833) desarrolla Feuerbach, en un pequeño estudio, titulado «La esencia del protestantismo», una concepción hegeliana del fenómeno protestante, que fue heredada por toda la *izquierda hegeliana*: el protestantismo es la expresión religiosa del espíritu libre y autónomo de la modernidad, por el que el hombre se liberó de la arbitrariedad de la Iglesia y conquistó los valores de la vida burguesa, reconciliándose con la mundanidad[3].

Esta valoración positiva del protestantismo comienza a trocarse al compás del distanciamiento de Feuerbach respecto de Hegel, especialmente en lo que toca a la concepción de las relaciones entre la fe y la razón, la teología y la filosofía. Frente a su antiguo maestro Feuerbach comienza a subrayar la oposición esencial entre la fe religiosa y la razón. De esta manera, en los otros dos estudios de historia filosófica, *Presentación, desarrollo y crítica de la filosofía leibniziana* (1837) y *P. Bayle. Una contribución a la historia de la filosofía y de la humanidad* (1838), el protestantismo es presentado como la expresión del triunfo del irracionalismo religioso frente a los derechos del conocimiento y las exigencias de la razón, al seguir sosteniendo la «barbarie» de formular artículos de fe en contradicción con la razón[4].

---

[3] *Geschichte der Neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza*, en *SW*, vol. 3, pp. 13-17.

[4] *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie*, en *SW*, vol. 4, pp. 7 ss., 108-128; *Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit*, en *SW*,

Del Lutero *moderno* había pasado Feuerbach al Lutero *irracionalista.* A partir del año 1842 se produjo la transformación más notable en la interpretación que el filósofo hizo de la obra del Reformador. Hasta ahora podría decirse que el interés de Feuerbach por Lutero fue puramente externo, en el sentido de que acude a él sólo de manera circunstancial en el marco de estudios más amplios, de los que otros pensadores eran los verdaderos protagonistas. A partir del *redescubrimiento* de Lutero su interés por él se hace interno, en el sentido de que en su obra pretende Feuerbach haber descubierto la *verdadera* esencia del cristianismo. Por eso el Reformador será para él un aliado en su tarea de desvelar la esencia oculta del cristianismo, es decir, su esencia antropológica. En este sentido, Feuerbach hará un uso abusivo del material luterano en favor de una fundamentación *religiosa* de su ateísmo antropológico. El conocimiento de la producción luterana que ahora Feuerbach demuestra tener le permitirá aportar innumerables citas, con mayor o menor fortuna escogidas, pero con el denominador común de que nunca explica el contexto del que se toman ni las remite a él.

En 1841 publicó Feuerbach la que sería su universalmente reconocida como obra fundamental, *La esencia del cristianismo.*

> La tarea fundamental de esta obra será mostrar que los misterios sobrenaturales de la religión tienen como

---

vol. 5, pp. 123-134. Para una exposición detallada de la presencia de Lutero en las obras anteriores a 1842, consúltese L. M. Arroyo, «*Yo soy Lutero II*». *La presencia de Lutero en la obra de Feuerbach*, Salamanca, 1991, pp. 36-79. El lector disculpará las reiteradas referencias a mi libro que encontrará en adelante: es la única monografía en castellano dedicada al tema.

> fundamento verdades muy simples y naturales [...]. El hombre —éste es el misterio de la religión— se objetiva su esencia y se convierte a su vez en *objeto* de este ser objetivado, de este ser transformado en un sujeto [...]. Dios es la esencia del hombre propia y subjetiva, *separada* e *incomunicada.*

De esta manera, se formula el *dogma* fundamental de su ateísmo:

> El secreto de la teología es la antropología [...]. Con esto —concluye Feuerbach— hemos cumplido nuestra misión fundamental. Hemos reducido la esencia extrahumana, sobrenatural y suprahumana [de Dios] a los elementos de la esencia humana como sus elementos fundamentales. Hemos vuelto en la conclusión al punto de partida. El hombre es el comienzo de la religión, el hombre es el centro de la religión, el hombre es el fin de la religión [...]. Si la esencia del hombre es el *ser supremo* del hombre [..., entonces] *homo homini deus est*[5].

En esa selección de textos está resumido el contenido fundamental de *La esencia del cristianismo.* Para legitimar sus afirmaciones Feuerbach ofrece el testimonio de un abundante aparato teológico, casi todo él católico. La presencia protestante es, por el contrario, muy escasa: diez citas de Lutero y pocas otras de Melanchthon, de Calvino y de algunas obras piadosas. La actitud ante Lutero es la misma que ya había expresado en sus escritos anteriores. Lutero emancipó al creyente sólo en el ámbito práctico, superando y anulando la contradicción católica entre la carne y el espíritu;

---

[5] *Das Wesen des Christentums,* en *GW,* vol. 5, pp. 6, 71, 73, 7, 315 y 444, respectivamente; trad. española, pp. 31, 76, 77, 32, 220 y 300.

pero, al encarecer extraordinariamente el papel de la fe, impidió la emancipación teórica, abismando al creyente en la contradicción entre la razón y la fe.

Esta visión va a cambiar, sin embargo, a partir del mes de enero de 1842. En esa fecha comenzó Feuerbach a preparar la segunda edición de *La esencia del cristianismo*, tarea para la que estudia intensivamente las obras de Lutero, con la intención de dotar a la nueva edición de una fundamentación mucho más amplia. De esta manera, de ser considerado Lutero críticamente como un representante del para Feuerbach pernicioso antiirracionalismo, pasará a ser visto como un aliado y precursor.

¿A qué se debió este repentino y profundo interés de Feuerbach por la figura y la obra de Lutero? La causa no pudo ser su ruptura con Hegel, pues ésta ya se había consumado antes de que la presencia de Lutero en Feuerbach fuera verdaderamente significativa y novedosa para su crítica a la religión. Para responder a esa pregunta no tenemos ningún testimonio directo del propio autor, pero sí la sospecha, por no decir certeza, de que fueron las críticas que recibió la primera edición de la *La esencia del cristianismo* por parte de los teólogos protestantes, y muy especialmente la recensión que preparó J. Müller para la revista *Theologische Studien und Kritiken*. La crítica de Müller se resume en el reproche de que la imagen que Feuerbach tiene del cristianismo corresponde realmente al cristianismo medieval y católico, ignorando así lo que en verdad es la fe evangélica de Lutero y la Reforma, por lo que Müller concluye que lo que Feuerbach combate no es el cristianismo real, sino una caricatura del mismo.

Por la respuesta de Feuerbach a la crítica de

Müller[6] podemos colegir que aquélla no le dejó indiferente. Tomó, pues, la decisión de enriquecer la segunda edición de *La esencia del cristianismo* con el acopio de textos de Lutero que había reunido en el curso de su estudio durante el año 1842, en un intento de acallar las críticas protestantes con argumentos tomados del propio Reformador. A este respecto, el mismo Feuerbach concedió una notable importancia a la revisión de su obra, hasta el punto de afirmar que sus conclusiones podían ahora presentarse como deducidas del protestantismo[7].

¿Cómo podría Feuerbach presentar sus conclusiones como deducidas de la verdad del protestantismo? ¿Cómo convertir a Lutero en su aliado y fundamentar en él los principios de su crítica religiosa, a saber: que el hombre es el Dios del cristianismo y, por tanto, que la antropología es el

---

6 Esa respuesta apareció en enero de 1842, en los *Deutsche Jahrbücher*, con el título de *Beleuchtung der in den «Theologischen Studien und Kritiken» (Jahrgang 1842, 1. Heft) enthaltenen Rezension meiner Schrift «Das Wesen des Christentums»*, en *GW*, vol. 9, pp. 177-228 [*Aclaración a la recensión de mi escrito «La esencia del cristianismo», contenida en los «Estudios teológicos y críticos» (año 1842, número I)*].

7 «Ya incluso por las muchas citas de Lutero, por la deducción final de la nueva doctrina como de la verdad del protestantismo, al final de las notas, ha recibido el escrito una nueva forma y significado» (carta a su editor, O. Wigand, en *SW*, vol. 12, p. 84). Por lo que a Lutero respecta, los cambios más importantes consisten en la gran ampliación de citas del Reformador (alrededor de 159, frente a las 10 de la primera edición) y el último capítulo añadido al «Apéndice», en el que Feuerbach deduce su doctrina de la «verdad del protestantismo». El estaba convencido de que este nuevo material aportaba a su obra una gran objetividad y de que, frente a las críticas de los teólogos protestantes, sus citas de Lutero eran argumentos «absolutamente decisivos e irrefutables» (*Das Wesen des Christentums*, en *GW*, vol. 5, p. 14; traducción española, p. 38).

secreto de la teología? *Desvelando* a través de Lutero la *verdadera* esencia del cristianismo. Así, mientras el Dios del catolicismo es, tanto teórica como prácticamente, un Dios para sí, el Dios del protestantismo, al menos prácticamente, es un ser esencialmente para el hombre. En el catolicismo, la humanidad es atributo de la divinidad (de Cristo), y así se habla de él como del Dios-hombre; en el protestantismo, sin embargo, la divinidad es un predicado de la humanidad (de Cristo), y así puede hablarse del hombre-Dios. Por eso, en el protestantismo el hombre es el criterio y la medida de Dios, pues un Dios solo no es Dios; Dios es un ser esencialmente referido al hombre.

Sin embargo, el protestantismo ha mantenido en la teoría, tras ese Dios humano, el antiguo Dios supranaturalista. Ésa es la contradicción del protestantismo. Reducir la esencia sobrehumana de ese antiguo Dios a la esencia natural del hombre significa la superación necesaria de la contradicción protestante partiendo del propio protestantismo; es decir, desvelar su verdad, la verdad *atea* del cristianismo[8].

Esta misión, por el protestantismo sólo comenzada, es la que Feuerbach quiere llevar a término hasta sus últimas consecuencias. A ello va a dedicar, como culminación y desarrollo de lo ya ex-

---

[8] Cfr. *Das Wesen des Christentums*, en *GW*, vol. 5, pp. 600-603; traducción española, pp. 373-375. Como en las notas que comentan esta traducción de *La esencia de la fe según Lutero* se hacen múltiples referencias a *La esencia del cristianismo* con citas del texto, no me detengo en mayores explicaciones de dicha obra para no ser reiterativo y alargar en exceso estas páginas introductorias.

puesto en *La esencia del cristianismo*, un estudio monográfico: *La esencia de la fe según Lutero.*

Durante este tiempo desarrolla Feuerbach una actividad creadora incesante que gira toda ella en torno a *La esencia del cristianismo* (en sus dos primeras ediciones), actividad en la cual la figura y la obra de Lutero ocuparán un lugar destacado. Para no confundir al lector, bien vendrá el siguiente esquema cronológico, que resume el orden de aparición de los trabajos que aquí nos interesan:

— Junio de 1841: aparece la primera edición de *La esencia del cristianismo.*

— Diciembre de 1841: redacta *Aclaración a la recensión de mi escrito «La esencia del cristianismo»* (respuesta a la crítica de Müller). Se publicó en enero de 1842.

— Enero de 1842: terminada la redacción de *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, cuyo esbozo data de finales de 1841. Puesto que Feuerbach no comenzó a estudiar a Lutero sino en ese mismo enero de 1842, esta obra no registra todavía presencia alguna de Lutero. Por problemas con la censura no se llegó a publicar hasta 1843.

— Enero de 1842: comienza la preparación de la segunda edición de *La esencia del cristianismo* y su dedicación al estudio de Lutero, lo que se prolongará durante casi todo el año. A partir de ese momento aparece su figura de manera destacada en los escritos feuerbachianos de esa época.

— Febrero de 1843: se publica el artículo *Lutero como árbitro entre Strauß y Feuerbach*; había sido redactado en 1842. De él nos ocuparemos en exclusiva más adelante.

— Mayo de 1843: Feuerbach envía a su edi-

tor el nuevo prólogo para la segunda edición de *La esencia del cristianismo*, que apareció poco después, a finales de ese mismo mes o principios de junio.

— Julio de 1843: publicación de *Principios de la filosofía del futuro*, desarrollo de sus *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía.*

— 1844: publicación de *La esencia de la fe según Lutero*, ensayo redactado ese mismo año de 1844, al igual que los otros dos pequeños escritos sobre Lutero, aunque éstos no se publicaron hasta 1846. A partir de esa fecha (1844) se disuelve el interés específico de Feuerbach por Lutero, aunque sigue apareciendo ocasionalmente en sus obras.

3. LOS ESTUDIOS SOBRE LUTERO

El estudio titulado *La esencia de la fe según Lutero. Una contribución a «La esencia del cristianismo»* fue publicado en 1844 por O. Wigand en Leipzig. Del interés que despertó es prueba el hecho de que ese mismo año (entre agosto y octubre) fueron publicados extractos de su contenido en el semanario parisino, órgano de expresión de opositores y exiliados alemanes, *Vorwärts. Pariser Deutsche Zeitung.* Dirigido por L. F. Bernays, contó entre sus colaboradores con K. Marx, quien muy posiblemente, por lo que se deduce de una carta suya a Feuerbach (de 11 de agosto de 1844), se encargó de la publicación de los extractos. En 1846 incluyó Feuerbach este ensayo en el volumen I de sus *Obras completas*, pero suprimió el subtítulo que hacía referencia a *La esencia del cristianismo.* Sin embargo, en 1855 editó O. Wigand nuevamente

en solitario el escrito sin diferencia alguna respecto de la primera edición y con el subtítulo que indicaba su carácter de contribución.

Los otros dos pequeños escritos, *La diferencia entre la divinización de los hombres en el paganismo y en el cristianismo* y *Afirmaciones notables de Lutero con glosas* aparecieron en la edición de *Obras completas* de 1846, siguiendo inmediatamente a *La esencia de la fe según Lutero.* La lectura de ambos produce la sensación de estar ante unos retales provenientes de la ocupación de Feuerbach en el estudio de la obra de Lutero, sobrantes del material empleado en la segunda edición de *La esencia del cristianismo* y de *La esencia de la fe según Lutero.* Con ellos no hace Feuerbach sino insistir en temas ya tratados en las dos obras mayores.

Es evidente que los tres escritos que nos ocupan están en relación directa con *La esencia del cristianismo* y que repiten temas ya tratados allí. ¿Significa esto, no obstante, que deben ser considerados una simple repetición? Naturalmente esta cuestión afecta sólo al escrito mayor, a *La esencia de la fe según Lutero.* Y la verdad es que a este respecto los testimonios del propio Feuerbach son contradictorios.

En una carta suya al editor, con ocasión del envío del manuscrito de *La esencia de la fe según Lutero*, manifiesta Feuerbach, «sin caer en una arrogancia ridícula», que el contenido de ese ensayo es «lo más profundo que se ha dicho sobre la esencia de Lutero, de un hombre del cual no son dignos los alemanes de hoy»[9]. Sin embargo,

---

[9] Carta citada por W. Bolin, en *SW,* vol. 12, p. 108.

en otras dos cartas, escritas respectivamente a Chr. y Fr. Kapp, manifiesta un palpable descontento con su nueva obra, hasta el punto de considerarla «indiferente» para él, y renunciar a dedicársela al primero de ellos. También se queja de que el escrito no ha sido bien comprendido[10].

Igualmente sintomático es el hecho de la aparición y desaparición del subtítulo, como si el autor no tuviera claro el grado de autonomía o de simple contribución respecto de la que ya era una obra famosa y revolucionaria. Pero en el prólogo a la primera edición de sus *Obras completas* (1846) explica Feuerbach la razón de la desaparición del subtítulo y niega el carácter meramente contributivo del escrito, con lo que parece querer zanjar la cuestión:

> Por vez primera [Feuerbach habla retóricamente consigo mismo] en tu Lutero, que, por ello, de ningún modo es sólo una «contribución», como se dice en el título, sino que tiene al mismo tiempo significación autónoma, se supera verdaderamente ella [se refiere a la «contradicción» de la que está hablando: entre la esencia de la filosofía y la esencia sensible de la naturaleza y de la humanidad]; por primera vez en él [en el ensayo sobre Lutero] te has «sacudido» completamente el filósofo y lo has fusionado con el hombre [...] ahora dices directamente: la verdadera filosofía es la negación de la filosofía, no es filosofía[11].

---

[10] *SW,* vol. 13, pp. 136—137.

[11] *SW,* vol. 2, pp. 409 s. El hecho de que posteriormente, en 1855, volviera a aparecer la obra con el subtítulo de *Una contribución a «La esencia del cristianismo»* no es necesariamente una contradicción con lo expuesto en el texto citado, pues la reaparición del subtítulo en esta edición de 1855 pudo perfectamente deberse a la iniciativa, no de Feuerbach, sino del editor Wigand, que aprovechó para la ocasión las planchas de la primera edición de 1844.

En el texto se aprecia claramente la referencia a la *filosofía del futuro* como la razón de que haya desaparecido el dichoso subtítulo y por la que el escrito sobre Lutero es más que una repetición o contribución en torno a *La esencia del cristianismo*. En efecto, *La esencia de la fe según Lutero* trata temas ya expuestos en *La esencia del cristianismo*, pero ahora iluminados por la nueva luz que arroja su propuesta de reforma de la filosofía: revalorización de la realidad sensible y concreta de la naturaleza y de la humanidad como único objeto de la filosofía. Así el estudio sobre Lutero habría superado los restos hegelianos e idealistas que aún perduraban en *La esencia del cristianismo*; y al tomar en consideración, no al hombre abstracto, sino al hombre concreto y real, habría finalmente unido al filósofo con el hombre. Por eso, a la filosofía *oficial* de Hegel, puede Feuerbach oponer su *filosofía nueva* como no-filosofía. El programa ya había sido presentado en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*:

> El filósofo tiene que incorporar al *texto* de la filosofía lo que en el hombre *no* filosofa, lo que más bien está *contra* la filosofía y se *opone* al pensamiento abstracto, por consiguiente, lo que en Hegel es rebajado a mera *nota*. Sólo así la filosofía se convertirá en un *poder universal, acontradictorio, irrefutable e irrevocable*. La filosofía no tiene que comenzar *consigo* misma, sino con su *antítesis*, con la *no-filosofía*. Este ser distinto en nosotros, distinto del pensar, afilosófico, absolutamente *antiescolástico*, es el principio del *sensualismo*[12].

---

[12] *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, en *GW*, vol. 9, p. 254; traducción española, pp. 15 s. En las notas que comentan el texto de *La esencia de la fe según Lutero* ofrezco un mayor abundamiento sobre la relación entre esta obra y la *filosofía nueva*.

En *La esencia de la fe según Lutero* introduce Feuerbach el principio del sensualismo a través de su omnipresente afirmación de que el Dios de Lutero es un *Dios humano.* Según Feuerbach, la diferencia esencial entre Lutero y el catolicismo radica en la acentuación excepcional del *pro nobis* luterano, en la existencialización de la experiencia religiosa: lo que Dios es y hace lo es por y para nosotros. Por tanto, Dios es un ser esencialmente referido al hombre. Pero esto significa que Dios tiene que ser un ser de sentimientos humanos. La certeza de ello la encuentra Feuerbach en la encarnación de Cristo: Cristo es el Dios sensible, y en su humanidad está la prueba sensible de que Dios es un ser para nosotros; en la humanidad de Cristo reside también su autenticidad. Por eso, el verdadero Dios de la fe luterana es, según Feuerbach, sólo Cristo. Ahora bien, la esencia de ese Dios para nosotros en Cristo es el amor: el amor por el hombre constituye la naturaleza íntima de Dios. Eso significa —ya que la fe es una proyección humana— que en la fe en el Dios amoroso el hombre se convierte en fin para sí mismo, significa que Dios no es más que la expresión del amor del hombre por el hombre, que en la religión el hombre se busca a sí mismo y se convierte en el ser absoluto en su corazón. Ése es el *ateísmo* inconsciente de la religión que Feuerbach quiere hacer consciente desvelando la realidad oculta de la fe luterana[13].

[13] A esta aparente contradicción de ser al tiempo un *ferviente luterano* y un *ferviente ateo* se refiere Feuerbach cuando en *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Entwicklungsganges* [*Fragmentos para la caracterización de mi curriculum vitae filosófico*] se pregunta y se responde re-

Si no todo, gran parte de este discurso ya estaba en la segunda edición de *La esencia del cristianismo.* ¿Por qué entonces este nuevo diálogo con Lutero?

Ya se han dado motivos para avanzar una respuesta a esta pregunta: por una parte estaría la antigua polémica de Feuerbach con los teólogos protestantes acerca de su interpretación del cristianismo, y la consiguiente búsqueda de una fundamentación luterana para sus tesis, que le defendieran ante tales críticas; por otra parte estaría la nueva concepción, más sensible y concreta, de la filosofía, fruto de su propuesta para una filosofía del futuro.

Sin embargo, ¿fueron éstos los únicos motivos para el nacimiento de una monografía sobre Lutero?

Tanto J. Glasse como H. H. Brandhorst, dos estudiosos del pensamiento feuerbachiano, han abordado de manera bastante convincente la cuestión. Para ellos, la respuesta a esta pregunta debería brotar desde una consideración política del escrito sobre Lutero. En efecto, existen numerosos testimonios epistolares de esa época en los que Feuerbach manifiesta temor por la acción de la censura, que ya había prohibido la publicación de las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía.* En ese contexto escribe Feuerbach a A. Ruge explicándole su actitud ante la política y le expresa su convencimiento de que la teología (es

---

tóricamente: «El escrito *La esencia de la fe según Lutero* ¿es a favor o contra Lutero? Es tanto a favor como contra Lutero. Pero ¿no es esto una contradicción? Cierto, pero una contradicción necesaria, pues descansa en la naturaleza del objeto» (*SW,* vol. 2, p. 383).

decir, para Feuerbach, la disolución de la teología en antropología) es en Alemania «el único vehículo práctico y eficaz de la política»[14].

Apoyado en estos datos, Glasse avanza la hipótesis de que Feuerbach utilizó a Lutero como parte de su defensa contra la amenaza que provenía del Estado prusiano. Feuerbach, entonces, perseguiría dos objetivos al escribir la monografía sobre Lutero: 1) tras la apariencia de una simple filosofía de la religión se ocultaría su crítica política, a resguardo de los funcionarios de la censura; 2) su nueva apelación a Lutero reforzaría y profundizaría su doctrina del ateísmo antropológico, a resguardo de las críticas de los teólogos protestantes. En ambos casos Lutero sería el escudo, el argumento *de auctoritate*, cuyo valor nadie en Alemania se atrevería a poner en duda[15].

En la hipótesis de la intencionalidad política de *La esencia de la fe según Lutero* ha abundado Brandhorst. Para ello enmarca este escrito en el ambiente social y personal de Feuerbach en el decenio de la *Revolución de Marzo*[16]. En contra de una opinión superficial, Brandhorst afirma que Feuerbach fue un hombre políticamente comprometido y activo, aunque no revolucionario, sino más bien un ilustrado burgués: prefería, pues, la pluma a las armas o a las manifestaciones populares, pues creía que la reforma política necesitaba,

---

14 *SW*, vol. 13, p. 120. Véanse también pp. 83 s., 143 y 393 s.; en el vol. 12, p. 84.

15 Cfr. J. Glasse, *Why did Feuerbach concern himself with Luther?*, pp. 378-380; del mismo autor, *Feuerbach und die Theologen*, pp. 30 s.

16 Cfr. H. H. Brandhorst, *Lutherrezeption und bürgerliche Emanzipation...*, Göttingen, 1981, pp. 154-163.

ante todo, de una reforma interna del hombre, y ésta debía afectar necesariamente a la actitud religiosa: en tanto los hombres creyesen en un Dios sobrehumano y viviesen volcados hacia él, en detrimento del hombre mismo, de la realidad empírica y del progreso, cualquier intento de reforma o de revolución estaría condenado al fracaso. El presupuesto necesario que Feuerbach concebía para una verdadera transformación radicaba, pues, en el ateísmo o en la nueva *religión* del antropoteísmo[17].

Para probar sus afirmaciones Brandhorst resume el contenido de algunas de las conferencias que integran las *Lecciones sobre la esencia de la religión*, que Feuerbach pronunció en Heidelberg entre 1848 y 1849 (publicadas en 1851). Pero de sus posiciones político-sociales ya tenemos constancia anteriormente. En el escrito *Necesidad de una reforma de la filosofía*, de 1842, declara Feuerbach sus convicciones democráticas y republicanas (de hecho llegó a ser diputado en la Asamblea Nacional de Francfort en 1848); convicciones en las que encuentra —como los demás representantes de la *izquierda hegeliana*— afinidades con el protestantismo, haciendo de la fe republicana una consecuencia de la Reforma. En su opinión, el antipapismo protestante es una forma religiosa de republicanismo; lo que hace falta es superar el estadio religioso para llegar a las consecuencias políticas, porque aquí, como en el terreno de la religión, el protestantismo, a causa de sus limitaciones, se ha quedado a mitad de camino:

---

[17] Cfr. ídem, pp. 155 s.

> El protestante es un republicano *religioso.* Y por eso el protestantismo, cuando su contenido religioso ha desaparecido, esto es, [cuando ha sido] descubierto y desvelado, conduce en su disolución al republicanismo *político.* Si superamos la escisión del protestantismo entre el cielo, donde somos señores, y la tierra, donde somos esclavos, si reconocemos a la tierra como nuestro lugar de destino, entonces el protestantismo conduce a la república [...]. Sólo cuando tú hayas superado la religión cristiana recibes el *derecho* a la república, porque en la religión cristiana tienes tu *república en el cielo.* No necesitas, por tanto, *aquí ninguna.* Al contrario, aquí tienes que ser esclavo, de lo contrario el cielo es superficial[18].

Así pues, en estos años de creciente interés por la actividad política es en donde hay que situar *La esencia de la fe según Lutero.* Por la correspondencia mantenida por Feuerbach en ese tiempo podemos colegir que en la monografía sobre Lutero él habría querido decir más de lo que escribió, dejando al lector inteligente y sagaz la tarea de leer entre líneas que el autor, al hablar del amor, entiende por tal un amor humano, es decir, sensible, concreto, práctico, real:

> [...] la vida para los otros, para la humanidad, para los fines generales. Ahora bien, estos fines generales encuentran su realidad y verdad sólo en la realización humana —si yo quiero, por ejemplo, la libertad, entonces no quiero otra cosa que hombres libres; yo no quiero una libertad y una voluntad sólo de cabeza, quiero una libertad visible, palpable—, así precisamente pongo al hombre como el alfa y la omega. Los burros teólogos y filósofos, que son una legión, no comprenden esto, y ni se figuran lo que yo quiero[19].

---

[18] *Nothwendigkeit einer Reform der Philosophie,* en *SW,*, vol. 2, pp. 221 s.

[19] Carta a Chr. Kapp, de mayo de 1844, en *SW,* vol. 13, p. 136.

Además de esta carta, conservamos el borrador de otra, posiblemente dirigida a A. Ruge, afincado en París, en la que Feuerbach explicaba la relación que *La esencia de la fe según Lutero* tenía con la política y con la acción educativa necesarias para la Alemania del momento. En ella afirma que ese escrito es a conciencia «tranquilo, silencioso, ingenuo», pero cuidadosamente pertrechado con selectos testimonios para replicar a las críticas. Reafirma el poder de la religión y su influencia en los pueblos, por lo que es necesario que su crítica sea «una verdad inmediata, general, popular». Y, después de recordar al destinatario su interés por el movimiento político, se refiere a la importancia de Lutero como instrumento de educación al servicio de las transformaciones políticas que ellos impulsan:

> [...] Ante todo llevo su realidad desconocida al nivel del conocimiento general, aunque Lutero no es naturalmente el fin, sino únicamente el medio de mi presentación. «¡Lutero! Pero ¿no es él el vicio original de Alemania y de su libertad religiosa? ¿No ha oprimido él las ideas de libertad política y a los campesinos alemanes?» ¡Triste verdad!, pero a pesar de ello debemos volvernos hacia la Reforma, interpretarla bajo una nueva concepción y disolverla en su principio; así tenemos lo que queremos: ¡ningún ídolo más ni en el cielo ni en la tierra! Olvídese en Francia de la Alemania actual, cuya situación merece con justicia el reproche de infamia, pero no olvide usted el acontecimiento histórico más grande de su pasado: la Reforma. Sobre esta base debemos construir; pero desde luego no como los historiadores necios, que se atienen impositivamente a las estupideces del pasado, del presente y del futuro, que se agarran como esclavos a la base del pasado, sino como hombres libres, que pisan el suelo de la antigüedad sólo para invertirlo y transformarlo[20].

---

[20] Manuscrito no publicado, perteneciente a la Universidad

Naturalmente corresponde al lector juzgar si el texto de *La esencia de la fe según Lutero* puede o no ser leído en clave política. Permítaseme, sin embargo, llamar la atención sobre el contenido de las páginas (10 s., 14-17, 75-84 y 97), en las que Feuerbach saca sus propias consecuencias: la fe cristiana aliena al hombre porque le despoja de su propia esencia y porque, volcándole hacia un Dios sobrenatural que lo es todo y del que depende todo, releva al hombre de sus tareas terrenales en la construcción de sí mismo y de la humanidad. Desde esta perspectiva, el ateísmo de Feuerbach se presenta como un humanismo y como el presupuesto necesario para la liberación de la humanidad, superando así los límites de la teoría y entrando en la dimensión de la práctica política y de la realidad sensible:

> Quien no sabe decir de mí sino que soy ateo, no sabe nada de mí. La cuestión de si Dios existe o no, la contraposición de teísmo y ateísmo pertenece a los siglos XVII y XVIII, pero no al XIX. Yo niego a Dios. Esto quiere decir en mi caso: yo niego la negación del hombre. En vez de una posición ilusoria, fantástica, celestial del hombre, que en la vida real se convierte necesariamente en negación del hombre, yo propugno la posición sensible, real y, por tanto, necesariamente política y social del hombre. La cuestión sobre el ser o no ser de Dios es en mi caso únicamente la cuestión sobre el ser o no ser del hombre[21].

---

de Múnich. Citado parcialmente por H.H. Brandhorst, *Lutherrezeption und bürgerliche Emanzipation...*, Göttingen, 1981, pp. 161 s.

[21] Del «*Prólogo*» a la primera edición de sus *Obras completas* (1846), en *SW*, vol. 2, pp. 410 s.

4. LUTERO COMO ÁRBITRO ENTRE STRAUβ Y FEUERBACH

Deliberadamente se ha roto el criterio cronológico hasta ahora seguido en la exposición y queda para el final esta referencia al artículo titulado *Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach* [*Lutero como árbitro entre Strauß y Feuerbach*]. La causa de ello radica en las dudas que planean acerca de su autoría. Redactado en 1842, apareció en el volumen 2.º (febrero de 1843) de *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik*, cuyos editores eran B. Bauer, L. Feuerbach, Fr. Köppen, K. Nauwerck, A. Ruge y «algunos anónimos», entre los que estaban K. Marx. El director era Ruge, y la revista aparecía en Zúrich y Winterthur, publicando sobre todo los artículos que había prohibido la censura prusiana en su territorio.

Lutero como árbitro termina con el seudónimo *Kein Berliner* («Un no-berlinés») como única identificación sobre su autoría. ¿Quién se ocultaba tras esa escueta pista? Tradicionalmente el artículo ha sido siempre atribuido a Marx. Rjazanov lo incluyó en su edición de las obras de Marx y Engels; desde entonces suele aparecer en las ediciones al uso[22].

Sin embargo, distintos motivos de sospecha llevaron a H. M. Sass a proponer en una argumentación muy convincente que el verdadero autor del artículo fue el propio Feuerbach. En efecto, en una carta a Ruge (de febrero de 1842)

---

[22] Así, por ejemplo, en el vol. 1 de *MEW, Marx-Engels Werke,* Berlin-Ost, 1968-1974, pp. 26 s.

hace Feuerbach referencia a un breve texto sobre Strauβ y él mismo que le ha enviado al citado Ruge para que éste decida sobre la oportunidad de su publicación[23].

Además de esta pista tan clara tenemos el hecho de que el autor del artículo utiliza la misma edición de Lutero que Feuerbach utilizó en su estudio intensivo sobre el Reformador: la *Leipziger Ausgabe.* A este respecto, es digno de mencionar también que Sass ha encontrado en algunas páginas del material de Feuerbach no publicado, existente en la Universidad de Múnich, parte de las citas de Lutero empleadas en la redacción del *Lutero como árbitro*, con los mismos subrayados que aparecen en el artículo. Por lo demás, el estilo y el tratamiento de Lutero son idénticos a los que encontramos en las obras de Feuerbach. Y, por si faltaba algo, la fecha de la redacción coincide con el comienzo del estudio intensivo de Lutero que Feuerbach acometió a partir de enero de 1842.

Por todos estos motivos nos inclinamos a pensar que tras el seudónimo *Kein Berliner* se esconde L. Feuerbach, y por ello ofrecemos aquí también la traducción del artículo.

Su redacción se enmarca en el contexto de la polémica entre D. Fr. Strauβ y Feuerbach acerca

---

[23] *SW*, vol. 13, p. 390. Cfr. H. M. Sass, «Feuerbach statt Marx. Zur Verfasserschaft des Aufsatzes "Luther als Schiedsrichter zwischen Strauβ und Feuerbach"», *International Review of Social History*, 12 (1967), pp. 108-119. Véase también I. Taubert y W. Schuffenhauer, «Marx oder Feuerbach? Zur Verfasserschaft von "Luther als Schiedsrichter zwischen Strauβ und Feuerbach"», *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR*, 20 (1973), pp. 32-54.

del significado del milagro. El primero —en su obra en dos volúmenes, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*, 1840-1841 [*La dogmática cristiana en su desarrollo histórico y en confrontación con la ciencia moderna*]— había acusado de superficial al segundo por su explicación psicologista del milagro, expresada en la primera edición de *La esencia del cristianismo* y en otros escritos. En la polémica terciaron tres artículos, publicados en noviembre de 1841 y enero de 1842, en la revista de los *jóvenes hegelianos, Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, con los seudónimos de *Ein Berliner* y *Auch ein Berliner* («Un berlinés» y «Un berlinés también»). Si, como se ha propuesto, en el *Lutero como árbitro* se acepta la autoría de Feuerbach, éste habría finalmente intervenido para zanjar la cuestión, acudiendo para ello a la autoridad de Lutero.

El Reformador es invocado en el artículo porque, según su autor, en él la religión es una «*verdad inmediata*», por lo que en él resulta evidente el carácter antropológico de la experiencia religiosa. Es decir, en su insistencia soteriológica, que hace del Dios objetivo un Dios para el hombre, un Dios al servicio del hombre, encuentra el autor del artículo la solución a la disputa sobre el milagro: Lutero da la razón a Feuerbach. El milagro —y por tanto también el Dios que hace el milagro— no es más que la expresión del deseo ilimitado de la fantasía del hombre. Este Dios deseado por el hombre es, en consecuencia, un Dios producido por el hombre.

Así, pues, la cuestión sobre la significación del milagro no era tan banal como a primera vista

pudiera parecer. Tras ella estaba en realidad toda la interpretación psicologista que Feuerbach hacía de la religión y, por tanto y en última instancia, su tesis de la disolución de la teología en antropología. Es esta cuestión fundamental en la obra feuerbachiana la que es remitida en este artículo a la sola autoridad del veredicto de Lutero.

Lutero como árbitro significa, pues, el comienzo del estudio y tratamiento intensivos de Lutero en Feuerbach, y aparece como su primer fruto explícito, al que seguirán la segunda edición de *La esencia del cristianismo* y *La esencia de la fe según Lutero*. Con la apelación a Lutero lo que Feuerbach ha hecho en verdad ha sido invertir el auténtico significado de la teología luterana: el antropocentrismo salvador de Dios se ha convertido en la revelación de la producción de Dios por el hombre: del protestantismo al ateísmo. Si Lutero levantara la cabeza...[24].

5. SOBRE LA PRESENTE EDICIÓN

En la traducción de *La esencia de la fe según Lutero* se ha utilizado la edición de 1844, con las variantes de la versión de 1846 en las notas a pie de página. La edición de 1855 es idéntica a la de 1844.

---

[24] Apuntes para una crítica de la interpretación que Feuerbach hace en sus obras de Lutero puede encontrarlos el lector en L. M. Arroyo, «*Yo soy Lutero II*», Salamanca, 1991, pp. 247-255. Véase también A. Alessi, comentario a *L. Feuerbach: Filosofia e cristianesimo. L'essenza della fede secondo Lutero*, Roma, 1981, pp. 201-207, 217-228.

De los demás escritos se ofrece la traducción de la única versión en que aparecieron: *La diferencia entre la divinización de los hombres en el paganismo y en el cristianismo,* 1846; *Afirmaciones notables de Lutero con glosas,* 1846; *Lutero como árbitro entre Estrauß y Feuerbach,* 1843.

Las notas del autor están señaladas con un asterisco que sigue al número correspondiente. Los comentarios del traductor están en las notas sin asterisco. Los textos entre paréntesis son del propio autor; los que aparecen entre corchetes se deben a añadidos redaccionales del traductor para facilitar la correcta comprensión del texto.

Quiero hacer constar mi agradecimiento a Raphaela Pallin y Wolfgang Rieder por su colaboración en la revisión de algunos aspectos de la traducción.

BIBLIOGRAFÍA

Además de esta selección general, el lector encontrará bibliografía específica en las notas que comentan el texto.

Debido al sinnúmero de títulos referidos a Feuerbach y, sobre todo, a Lutero, es necesario renunciar aquí a una bibliografía exhaustiva, por lo que el elenco que sigue a continuación tiene la voluntad de ser únicamente una selección de los títulos a mi juicio más interesantes y los más directamente relacionados con el tema.

I. EDICIONES DE FEUERBACH

— *Gesammelte Werke. Hrsg. von W. Schuffenhauer,* Berlin-Ost, 1967 ss. Es la única edición crítica; todavía incompleta. Se cita *GW*.

— *Sämtliche Werke. Neu hrsg. von W. Bolin und F. Jodl,* 13 vols., Stuttgart/Bad Cannstatt, 1959-1964. Se cita *SW*.

II. EDICIONES DE LUTERO

— *Dr. Martin Luthers Sämtliche Deutsche Schriften und Werke. Hrsg. von Chr. Fr. Börner,* 23 vols., Leipzig, 1729-1734, 1740. Se cita *LA*.
— *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesammtausgabe,* Weimar, 1883 ss. Se cita *WA*.

III. TRADUCCIONES DE FEUERBACH

— *Textos escogidos* (se incluyen: *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía, Principios de la filosofía del futuro* y *Sobre la «Esencia del cristianismo» con relación a «El Único y su propiedad»*), trad. y prólogo de E. Vásquez, Caracas, 1964.
— *La esencia del cristianismo,* trad. de J. L. Iglesias, intr. de M. Xhaufflaire, Salamanca, 1975. Es la traducción a la que se hace referencia en los comentarios que acompañan a este texto.
— *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro,* trad. y prólogo de E. Subirats, Barcelona, 1976. A esta edición se hace referencia en los comentarios que acompañan al texto. Existe una 2.ª ed., Barcelona, 1985.
— «Cuatro artículos de L. Feuerbach» (se incluyen: carta de Feuerbach a K. Riedel, «Sobre el comienzo de la filosofía», «Necesidad de una reforma de la filosofía» y «Anotaciones a los principios de la filosofía»), en *Diálogos,* 14 (1979), pp. 125-149.
— *Manifestos antropològics,* trad. al catalán de G. Amengual, Barcelona, 1984.
— *Principios de la filosofía del futuro,* trad. de J. M.ª Quintana Cabanas, Barcelona, 1989.

IV. LITERATURA SECUNDARIA

ALTHAUS, P.: *Die Theologie M. Luthers,* 3.ª ed., Gütersloh, 1972.
AMENGUAL, G.: *Crítica de la religión y antropología en L. Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo,* Barcelona, 1980.
ARROYO ARRAYÁS, L. M.: «Antropodicea y antropokatadicea. La religión como afirmación y negación del hombre, en Feuer-

bach y Schopenhauer», *La Ciudad de Dios,* 203 (1990), pp. 305-331.
— «*Yo soy Lutero II*». *La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach,* Salamanca, 1991.
BARTH, H. M.: «Glaube als Projektion. Zur Auseinandersetzung mit L. Feuerbach» *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie,* 12 (1970), pp. 363-382.
BARTH, K.: «L. Feuerbach» en *L. Feuerbach,* hrsg. von E. Thies, Darmstadt, 1976, pp. 1-32.
BAYER, O.: «Gegen Gott für den Menschen. Zu Feuerbachs Lutherrezeption», *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* 69 (1972), pp. 34-71.
BRANDHORST, H. H.: *Lutherrezeption und bürgerliche Emanzipation. Studien zum Luther- und Reformationverständnis im deutschen Vormärz (1815-1848) unter besonderer Berücksichtigung L. Feuerbachs,* Göttingen, 1981.
BRAUN, H. J.: *Die Religionsphilosophie L. Feuerbachs,* Stuttgart/Bad Cannstatt, 1972.
CABADA CASTRO, M.: *El humanismo premarxista de L. Feuerbach,* Madrid, 1975.
— *Feuerbach y Kant: dos actitudes antropológicas,* Madrid, 1980.
CEREZO, P.: «La reducción antropológica de la teología. Historia del problema y reflexiones críticas», en *Convicción de fe y crítica racional,* ed. por el Instituto Fe y Secularidad, Salamanca, 1973, pp. 135-223.
COLOMER, E.: «L. Feuerbach, ¿un ateo piadoso?», *Pensamiento,* 33 (1977), pp. 379-400.
EBELING, G.: *Luther. Einführung in sein Denken,* 2.ª ed., Tübingen, 1964.
FABRO, C.: *L. Feuerbach: La esencia del cristianismo,* Madrid, 1977.
GARCÍA VILLOSLADA, R.: *Martín Lutero,* 2 vols., Madrid, 1976.
GLASSE, J.: «Why did Feuerbach concern himself with Luther?», *Revue Internationale de Philosophie,* 26 (1972), pp. 364-385.
— «Feuerbach und die Theologen: sechs Thesen über den Fall Luther», en *Atheismus in der Diskussion,* hrsg. von H. Lübbe und H. M. Sass, München, 1975, pp. 28-35.
GÓMEZ-HERAS, J. M. G.: *Teología protestante. Sistema e historia,* Madrid, 1972.
GONZÁLEZ MONTES, A.: *Reforma luterana y tradición católica,* Salamanca, 1987.
KELLNER, M.: *Feuerbachs Religionskritik,* Frankfurt, 1988.

MUÑOZ TRIGUERO, I.: *La imagen de Dios en Feuerbach*, Granada, 1981.

RAWIDOWICZ, S.: *L. Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, 2.ª ed., Berlin, 1964.

SCHMIDT, A.: *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, trad. de J. Carabaña, Madrid, 1975.

XHAUFFLAIRE, M.: *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, Paris, 1970.

ESCRITOS EN TORNO A *LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO*

LA ESENCIA DE LA FE SEGÚN LUTERO. UNA CONTRIBUCIÓN A *LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO*

Ninguna doctrina religiosa se opone más, y además *a conciencia*, al entendimiento, al sentido y al sentimiento humanos, como la luterana. Por eso ninguna como ella parece rebatir con más fuerza los conceptos fundamentales de *La esencia del cristianismo*[1], y ninguna como ella

---

[1] Los conceptos fundamentales de *La esencia del cristianismo* pueden resumirse, en palabras del propio Feuerbach, en que «la esencia misma y objetiva de la religión, especialmente de la cristiana, no es otra que la esencia de los sentimientos humanos, especialmente de los cristianos, y, por tanto, el secreto de la teología es la antropología [...]. Y este pensamiento de que el secreto más profundo de la religión y de la teología es la antropología es verificado a través de todos los dogmas y enseñanzas fundamentales» (carta a O. Wigand, en *SW*, vol. 13, pp. 54 s.). Por eso, y en comparación con la doctrina luterana, que subraya vigorosamente la absoluta trascendencia y poder de Dios frente al hombre sumido en el pecado, dice Feuerbach que nada parece más contrario a las tesis de su obra que las posiciones de Lutero.

evidenciar mejor un origen extrahumano y sobrehumano de su contenido; pues ¿cómo podría el hombre por sí mismo llegar a una doctrina que le degrada y le rebaja hasta lo más profundo, que, al menos ante Dios, es decir, en la suprema y, por lo mismo, única instancia definitiva, le niega radicalmente toda gloria, todo mérito, toda virtud y fuerza de voluntad, toda legitimidad y credibilidad, toda razón e inteligencia? Eso es lo que parece, pero la apariencia no es todavía la esencia[2].

Dios y hombre son *contrarios*. «Si nosotros los hombres nos representáramos rectamente cómo somos para Dios y frente a él, entonces hallaríamos que entre Dios y nosotros los hombres hay una gran diferencia, mayor incluso que la diferencia entre el cielo y la tierra, de manera que no hay comparación posible. Dios es eterno, justo, santo, verdadero y, en suma, todo lo bueno. Por el contrario, el hombre es mortal, injusto, mentiroso, lleno de vicios, pecados y perversidad. En Dios todo es bondad, en los hombres muerte, demonio y fuego infernal. Dios es desde la eternidad y permanece en la eternidad. El hombre está hundido en sus pecados y vive en todo momento en medio de la muerte. Dios está lleno de gracia, el hombre de desgracia y bajo la cólera de Dios. Esto es el hombre considerado frente a

---

[2] La distinción entre *esencia* y *apariencia* es un tema fundamental en la crítica religiosa de Feuerbach y también una referencia clara al contenido de *La esencia del cristianismo*, cuyo cometidc sería precisamente desvelar la verdadera esencia, es decir, la esencia religiosa y antropológica del cristianismo, frente a la apariencia teológica del mismo. (Veáse L. M. Arroyo, «*Yo soy Lutero II*», pp. 67 y 73 s.)

Dios» (Lutero, *Escritos y obras*, Leipzig, 1729, tomo XVI, página 536)[3]. A cada *indigencia en el hombre* se opone una *perfección en Dios*: Dios *es* y *tiene* precisamente lo que el hombre *no* es ni tiene. Lo que se atribuye a Dios le es negado al hombre y, viceversa, lo que se le da al hombre se le quita a Dios. Es el hombre, por ejemplo, autodidacta y autónomo (legislador de sí mismo), entonces Dios no es *ningún* legislador, *ningún* maestro ni revelador; por el contrario, es todo eso Dios, entonces al hombre le falta la capacidad de un maestro y de un legislador. Cuanto menos es Dios, tanto más el hombre; cuanto menos el hombre, tanto más Dios.

Por tanto, si quieres tener Dios, renuncia al hombre; pero, si quieres tener al hombre, entonces desentiéndete de Dios, o no tendrás *ninguno* de los dos. La *nulidad del hombre* es el *presupuesto* de la *esencialidad* de Dios; afirmar a Dios significa negar al hombre, honrar a Dios despreciar al hombre, alabar a Dios denostar al hombre. La majestad de Dios se funda únicamente en la bajeza del hombre; la bienaventuranza divina, en la miseria humana; la sabiduría divina, solamente en la humana necedad; el poder divino, en la humana debilidad.

«La naturaleza de Dios está en que él mani-

---

[3] La edición de obras de Lutero que cita Feuerbach es la llamada *Leipziger Ausgabe*. Se trata de una poco cuidada edición alemana, preparada por Chr. Fr. Börner y editada en Leipzig por J. H. Zedler con el título de *Dr. Martin Luthers Sämtliche Deutsche Schriften und Werke*. Los volúmenes 1 a 4 aparecieron en 1729, los 5 al 10 en 1730, los 11 y 12 en 1731, los 13 al 18 en 1732, los 19 al 21 en 1733, el 22 en 1734. El volumen 23 contiene los índices, preparados por M. J. J. Greiff, y fue editado en 1740 por B. Chr. Breitkopf también en Leipzig.

fiesta su *majestad y fuerza divinas* a través de la *nulidad* y la *debilidad.* El mismo dice en Pablo, 2 Cor. 12: *"Mi fuerza es poderosa en los débiles"*» (t. VI, p. 60). «Mi fuerza no puede ser poderosa sino sólo en vuestra debilidad. Si tú no fueses débil, entonces *mi fuerza no tendría nada que hacer en ti.* Si yo debo ser tu Cristo y tú en cambio mi apóstol, tendrías que *concordar tu debilidad con mi fuerza, tu necedad con mi sabiduría, mi vida con tu muerte*» (t. III, p. 284) «*Solamente a Dios* pertenece la *justicia,* la *verdad,* la *sabiduría,* la *fuerza,* la *santidad,* la *bienaventuranza* y *todo bien. A nosotros,* sin embargo, nos pertenece la *injusticia,* la *ignorancia,* las *mentiras,* la *debilidad* y *todo mal,* como todo ello está suficientemente probado en la Escritura. Pues *los hombres son mentirosos,* dice el salmo 116, 11, y en Oseas 13: *"Israel, tuya es la perdición".* Por ello, como dice Pablo en Rom. 3, todos nosotros estamos privados de la gloria que debemos tener ante Dios, de modo que ninguna carne se gloríe ante él. Por tanto, la *gloria de Dios* no puede ser expresada si *al mismo tiempo* no es declarada con *la ignominia de los hombres.* Y *Dios no puede* ser glorificado *como veraz* y *justo* y *misericordioso,* si *nosotros no somos señalados públicamente como mentirosos* y *pecadores* y *gente miserable*» (t. V, p. 176).

O lo uno o lo otro. O tener al hombre por un diablo —«todos los hombres, excepto Cristo, son *hijos del diablo*» (t. XVI, p. 326)— y a Dios por un ángel —«*Cristo y Adán* (esto es, Dios y hombre) deben ser tenidos, el uno frente al otro, como *ángel* y *demonio*» (t. IX, p. 461)— o tener a Dios por un diablo y al hombre por un ángel. Si el hombre es libre, verdadero, bueno, entonces Dios *en vano* es bueno, verdadero y libre; no hay

necesidad alguna, ningún motivo para que Dios exista. La necesidad de Dios se funda únicamente en que *él es y tiene* lo que *nosotros no somos ni tenemos.* Si nosotros somos lo que él es, ¿para qué va a existir él? Si existe o no existe, es indiferente; nosotros no ganamos nada con su existencia ni perdemos nada con su inexistencia, ya que tendríamos en Dios solamente una repetición de nosotros mismos. Sólo si *no* existe aquello que hay en Dios y hace *Dios* a Dios, *si* Dios mismo no existe, sólo entonces es un ser en sí mismo una necesidad, y su aceptación una exigencia para nosotros. Pero esto sólo ocurre en el caso de que las cualidades esenciales, es decir, aquellas que hacen que Dios sea Dios, como, por ejemplo, sabiduría, bondad, justicia, verdad, libertad, no existan también en nosotros. Pues, si ellas también están en nosotros, entonces *permanecen* en nosotros, *exista Dios o no*, por lo que no hay *ningún* interés *esencial* en la aceptación de un Dios. Así pues, sólo si subsiste una áspera y aguda diferencia —o, mucho mejor, *antagonismo*— entre nosotros y Dios, solamente entonces se supera la *indiferencia* acerca de la existencia o no existencia de Dios.

Nosotros no eliminamos la diferencia entre Dios y nosotros mismos —oigo objetar a los mediocres— cuando atribuimos también al hombre bondad, libertad y otras propiedades de Dios, pues al hombre le concedemos estas propiedades únicamente en un grado limitado, inferior; a Dios, sin embargo, en grado sumo. Sólo una propiedad, una fuerza o una cualidad, que verdaderamente es capaz de crecimiento en conformidad con su naturaleza —pues no todas las propiedades son capaces de crecimiento conforme a su naturaleza o

razón—, sólo ésa merece ser reconocida como tal y ser llamada con su propio nombre, si alcanza el grado supremo. Aquí sólo el superlativo es el verdadero positivo. *Sólo* la *suprema* libertad *es libertad*: libertad completa, decidida, verdadera, correspondiente con el concepto de libertad. Lo que es capaz de crecimiento fluctúa todavía entre sí y su contrario, entre ser y no ser. Así, por ejemplo, un artista de rango inferior, y consiguientemente capaz de mejorar, fluctúa entre ser-artista y no-ser-artista. Únicamente un artista de primer rango es incondicional e indiscutiblemente un artista; sólo el último grado, el supremo, sólo el *extremo,* es en todas partes verdad[4]. Así pues, si Dios es el sumo bien, el supremo ser libre, entonces confesad también que sólo él es bueno y libre, y mandad vuestra *mediocre* libertad, vuestra *mediocre* bondad al diablo.

«El nombre *"libre albedrío"* no rima con el hombre, sino que es un *nombre y título divinos* que nadie debiera desear llevar, pues *únicamente el Señor Dios hace* (como dice el salmo 115) *lo que quiere y como quiere*, en el cielo, en la tierra, en el mar y en todas las profundidades. Si yo digo esto de un hombre es igual que si yo dijese: un

---

[4] Ésta es una nueva referencia implícita a *La esencia del cristianismo*, y concretamente a la primera parte de la introducción, «La esencia del hombre», donde puede leerse: «Finitud y nada son la misma y única cosa; finitud es sólo un eufemismo de la nada» (*GW*, vol. 5, p. 35; traducción española, p. 55). La afirmación se inscribe en el contexto de la argumentación sobre la infinitud de la esencia humana, infinitud de la que, según Feurbach, el hombre no es directamente consciente, pues no reside en el individuo, sino en el género humano. La ignorancia de esta realidad hace que el hombre atribuya a un ser superior la infinitud que él mismo posee.

hombre tiene *fuerza y poder divinos,* eso sería la mayor blasfemia sobre la tierra y una *usurpación de la gloria y el nombre divinos.*» «Por esto, cuando se ensalza la *gracia* y la ayuda de la gracia, se proclama también al mismo tiempo que el *libre albedrío* no puede nada. Y es una buena, fuerte, segura y cierta consecuencia si digo: la Escritura sólo alaba la gracia de Dios, por lo que *nada* es el *libre albedrío*» (t. XIX, p. 28, p. 121)[5].

Pero lo que vale para el libre albedrío o para la gracia de Dios —pues la gracia no es otra cosa que la voluntad divina— vale lo mismo para todas las otras cualidades de Dios, vale para Dios mismo. La divinidad, el ser Dios digno de alabanza y de adoración, se funda únicamente en que él tiene eso que nosotros no tenemos; pues lo que uno mismo tiene, eso no se aprecia ni se alaba. Si el hombre fuera bienaventurado —bienaventurado en un sentido ilimitado, como lo exige el cristiano—, ¿cómo llegaría él a representarse otro ser fuera de sí mismo como un ser bienaventurado, y esa propiedad convertirla en objeto de su veneración y adoración? Al libre sólo el prisionero lo ensalza como bienaventurado; al sano, el enfermo. La bienaventuranza existe sólo en la fan-

---

[5] Sobre la concepción luterana del libre albedrío pueden consultarse, entre otras, las siguientes obras: H. Humbert-Claude, *Erasme et Luther. Leur polémique sur le libre arbitre*, Paris, 1909; A. Freitag, *Einleitung zu Luthers «De servo arbitrio»*, en *WA*, 18, pp. 551-597; G. Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, 2.ª ed., Tübingen, 1964, pp. 239-258; H. J. Mc Sorley, *Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift «De Servo Arbitrio» im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition*, München, 1967; F. Gogarten, *Luthers Theologie*, Tübingen, 1967, pp. 128-171; P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, 3.ª ed., Gütersloh, 1972, pp. 140 ss.

tasía, no en la realidad; sólo en la representación de que se posee, no en la posesión misma. Únicamente como objeto de la representación, sólo en la distancia, en la separación, se convierte lo trivial en ideal, lo terrenal en celestial y lo humano en divino. Santa es para nosotros la felicidad pasada, no la presente; santo el muerto, no el vivo; dicho brevemente: santo es solamente un objeto en tanto objeto de la representación, no de la realidad. Precisamente por eso todas las cosas naturales fueron objetos de veneración religiosa, en tanto que fueron solamente *objetos de la representación, de la fantasía,* no de la percepción real de la naturaleza; consiguientemente fueron objeto para los hombres no como lo que en realidad son. Así las estrellas eran objetos de veneración religiosa para los griegos, es decir, ellos miraban las estrellas no como estrellas, sino que se las representaban como seres supraterrenales vivos. Pero algunos filósofos griegos derribaron a estos dioses de su trono, es decir, trasplantaron las estrellas desde el cielo de la fantasía a la tierra de la percepción natural, reconociendo su igualdad con los cuerpos terrestres y profanos. Por eso, quien atribuye al hombre propiedades de Dios, esto es, quien convierte las propiedades divinas de objetos de la representación en objetos de patrimonio real, ése no sólo supera la magia celestial de la religión, sino también la *necesidad* de un dios, el *fundamento* de la religión.

La religión es entonces el vínculo entre Dios y el hombre, pero, como todo vínculo, también éste reposa solamente en una necesidad, en una imperfección. Sin embargo, si tengo lo que Dios tiene, entonces no falta nada si Dios falta. Ahora bien, si me falta algo cuando Dios falta, entonces

Dios es una necesidad para mí. Únicamente para el infeliz es una necesidad la felicidad, lo mismo que la libertad para el esclavo. Con la *libertad* de Dios rima sólo la *esclavitud del hombre*; por el contrario, si yo soy libre, lo soy ante todo también de Dios. Los homenajes que desde el punto de vista de la libertad se ofrecen a Dios son, a lo sumo, únicamente gestos de cortesía, galanterías, cumplidos. Sólo en boca de la necesidad, de la miseria, de la imperfección tiene la palabra «Dios» peso, seriedad y sentido; pero en los labios de los barones religiosos —aunque también de los políticos— suena la palabra «Dios» sólo como burla.

Así pues, lo que Dios es no lo puede ser de ninguna manera el hombre, a no ser que Dios se convierta en un puro artículo de lujo. Esta imposibilidad, esta necesidad de que cada afirmación en Dios presupone una negación en el hombre, es el fundamento sobre el que Lutero ha construido su edificio y derruido la Iglesia católica romana. Si Dios es bueno, el hombre es malo, por consiguiente es una blasfemia y una negación de Dios que el hombre se atribuya buenas acciones y buenas obras; pues lo bueno viene solamente de lo bueno, «buenos frutos presuponen un árbol bueno»[6]. De ahí que quien presume de buenas obras se atribuye un ser bueno, se arroga una propiedad divina, de hecho se convierte a sí mismo en Dios. Si es Dios mismo el reconciliador del hombre con Dios, el salvador, el que borra los pecados, el que da la felicidad a los hombres, entonces el hombre no puede ser el que borre sus propios pecados ni el salvador de sí mismo. Y consiguientemente to-

---

[6] Referencia al Evangelio de S. Mateo, 7, 16-20.

das las llamadas obras meritorias que el hombre hace, todos los sufrimientos y tormentos que se impone para borrar sus pecados, para reconciliarse con Dios, para ganarse el favor y la bienaventuranza divinos, son vanas y sin valor; vanos y sin valor, pues, el rosario, el ayuno, las peregrinaciones, la misa, el comercio de las indulgencias, la capucha de los frailes y el velo de las monjas.

«Si nosotros podemos borrar un pecado con obras y obtener gracia, entonces la sangre de Cristo se ha derramado *sin motivo ni necesidad*»[7*] (t. XVIII, p. 491). «La fe judía consiste en conseguir la gracia de Dios, la expiación de los pecados y llegar a ser feliz por medio de las *obras* y el *propio actuar*. Por ello Cristo debe ser *excluido*, como algo *no necesario* o, al menos, no muy necesario. Ellos dicen que quieren expiar sus pecados y llegar a ser feliz por medio de una *vida austera*, dejan a las *obras* y al estado religioso lo que *sólo a Cristo* y a la fe pertenece. ¿Qué es esto sino *negar a Cristo*?» (íd., p. 45). «¿Hacia dónde dirigen esta fe los papistas? Propiamente *hacia sí mismos*. Pues ellos enseñan a los hombres a confiar en sus méritos. De los papistas y monjes nin-

---

[7*] Por obras no entiende Lutero solamente las obras externas, ceremoniales y litúrgicas, sino también las obras morales. Véase *Cartas, misivas y reflexiones de Lutero* de De Wette, t. I, p. 40, y *Obras* de Lutero, por ejemplo, t. XXI, p. 283; t. XVII, pp. 144-145.

[En esta nota —redactada por Feuerbach, tal como indica el asterisco— remite el autor a la edición de *Obras* de Lutero que está citando, es decir la llamada *Leipziger Ausgabe* —véase la nota 3— y a la edición de De Wette. W. M. Leberecht de Wette (1780-1849) acometió la tarea de realizar una de las mejores y más completas ediciones de la correspondencia de Lutero. Sobre la colección de De Wette: *WA Briefwechsel*, 14, pp. 545-562.]

guno se llama a sí mismo con el nombre de Cristo, ninguno de vosotros dice me llamo o quiero ser llamado y nombrado Cristo; sin embargo, todos sin excepción dicen: *Yo soy Cristo.* Ciertamente se abstienen del nombre, pero se usurpan del *oficio*, de la *obra* y de la *persona*» (íd., p. 75). «¿Qué *perdona Dios* si *nosotros* reparamos todos nuestros pecados?» (t. XVII, p. 329)[8]. «Si los pecados fueran perdonados a causa de *nuestra penitencia*, entonces el honor sería nuestro y *no de Dios*» (íd., p. 356): «Las dos cosas no se toleran al tiempo y no pueden estar juntas: creer que nosotros tenemos la gracia de Dios a causa de Cristo, sin mérito nuestro, y sostener que eso también tenemos que alcanzarlo por las obras. Pues, si eso lo mereciéramos *por nosotros,* entonces *no deberíamos nada a Cristo*» (t. XIII, p. 657)[9]. *Una* de estas dos cosas tiene que *irse a pique*: si me sostengo *en la gracia y en la misericordia de Dios*, no me sostengo en *mi mérito y obras*; y viceversa: si me apoyo en *mis* obras y *méritos, no* me apoyo en la *gracia de Dios*» (íd., p. 639)[10].

---

[8] Feuerbach se equivoca en el número de la página y escribe 328 en vez del correcto: 329.

[9] Nuevo error de Feuerbach en la paginación: escribe 656 en vez de 657, que es la página correcta.

[10] Sobre el tema de la justificación, así como sobre la relación entre la fe y las obras, argumentos centrales en la teología luterana, pueden consultarse, entre otros: H. J. Iwand, *Rechtfertigungslehre und Christusglaube. Eine Untersuchung zur Systematik der Rechtfertigungslehre Luthers in ihren Anfängen*, Darmstadt, 1961; D. Bellucci, *Fede e giustificazione in Lutero*, Roma, 1963; H. Grass, «Luthers Rechtfertigungsglaube in unserer Zeit», en *Reformation und Gegenwart. Vorträge und Vorlesungen von Mitgliedern der Theologischen Fakultät Margburg zum 450. Jubiläum der Reformation*, Margburg, 1968; M. Kroeger, *Rechtfertigung und Gesetz. Studien zur Entwicklung*

O gracia *o* mérito; la gracia anula al mérito; el mérito, a la gracia. Ahora bien, la gracia pertenece a la fe; el mérito, a la obra, y la fe pertenece a Dios; la obra, al hombre; pues en la fe hago actuar a Dios; en la obra, a mí, al hombre actuante. De manera que tienes que *estar o con Dios o con el hombre*, o *creer* en *Dios* y *desesperar del hombre* o *creer en el hombre* y *desesperar de Dios.* Al mismo tiempo no puedes creer en Dios y desesperar de él, como tampoco pordiosear socorro y poseer propia fortuna, ni ser simultáneamente esclavo y señor o luterano y papista. Hay que estar *completamente* a favor de Dios y contra el hombre o *completamente* a favor del hombre y contra Dios.

Lutero, entonces, se decide *completamente*, incondicionalmente —Lutero es un hombre de una pieza— *por Dios* contra el hombre: Dios es para él, como ya hemos visto, todo; el hombre, nada[11*]. Dios es la virtud, la belleza, la gracia, la fuerza, la salud, la amabilidad; el hombre, el vicio, la repugnancia, la fealdad, la indignidad y la inutilidad en persona. La doctrina de Lutero es divina, pero inhumana, incluso bárbara; es un *himno a Dios*, pero un *libelo contra el hombre. Sin embargo*, ella es sólo inhumana en el comienzo, no en la continuación, lo es en el presupuesto, no en la consecuencia; en el medio, no en el fin.

El alivio de la bebida lo experimenta única-

---

der Rechtfertigungslehre beim jungen Luther, Göttingen, 1968; P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, 3.ª ed., Gütersloh, 1972, pp. 109 ss., 195-217.

11* La expresión de que el hombre o la criatura no es nada ante Dios, porque es creada por él de la nada, se encuentra a menudo en Lutero, por ejemplo, en t. II, p. 296.

mente el sediento, el alivio de la comida sólo el hambriento. No hay ninguna satisfacción, ningún placer, sin necesidad. Desde luego, el hambre por sí misma, el hambre sin comida, es ciertamente sufrimiento y tormento; pero el hambre no se da por causa propia, sino a causa de la comida; ella no debe durar, sino pasar; no tiene su fin en sí misma, sino en su contrario: en la satisfacción. ¿Entonces, un ser es mísero y nulo por el hecho de que esté sometido al sufrimiento del hambre? De ningún modo, pues este sufrimiento es un sufrimiento para su salud, un dolor para su bien, una necesidad para el disfrute. Así pues, tal ser sólo sería realmente mísero y nulo si estuviese condenado al hambre y, consiguientemente, al no ser, pues un hambre no calmada termina sólo en el fin del hombre. Pero esta suposición es —a excepción de casos anómalos que no deben ser tenidos en cuenta— absurda y se anula a sí misma, pues el *sentido* del hambre es la *satisfacción de la comida*; el hambre no es, pues, otra cosa que el ansia de comida.

Y así sucede con la doctrina luterana. Te pone en situación de hambre, en la que al hombre le abandonan todas sus fuerzas, su ánimo vacila y su dignidad personal se desvanece, en la que él exclama desesperado: ¡Ah!, el hombre sin comida no es absolutamente nada. Pero esa doctrina te pone en esa situación inhumana únicamente para prepararte, por el hambre, al disfrute de la comida: «Cristo el Señor no *gusta a nadie* sino a un alma *hambrienta* y *sedienta*: Esta comida no es propia *para un alma satisfecha*» (t. III, p. 545). «La gustan mejor aquellos que se encuentran en peligro de muerte o bajo la presión de una mala conciencia; en ese caso, como suele decirse, el

hambre es un buen cocinero, hace que la comida sepa mejor. Pero esa gente obstinada en vivir en su propia santidad, en construir sobre sus obras y en no percatarse de sus pecados y su desgracia, ésos no pueden gustarla. Quien se sienta a la mesa hambriento gusta de todo, pero quien está satisfecho ya de antes no gusta de nada, sino que siente aversión a la mejor comida» (t. XI, pp. 502-503). Ninguna comida sin hambre; tampoco gracia sin pecados[12*], ni redención sin necesidad, ni *un Dios* que es todo sin *un hombre* que es *nada*. Lo que te quita el hambre te lo restituye la comida. Lo que Lutero te quita en el hombre te lo restituye *en Dios* centuplicado.

Lutero es inhumano con el hombre únicamente porque tiene un *Dios humano* y porque la humanidad de Dios dispensa al hombre de su *propia* humanidad. Tiene el hombre lo que Dios tiene, entonces es *Dios superfluo* y *el hombre ocupa el puesto de Dios*; ahora bien, por la misma razón, a la inversa: tiene Dios lo que el hombre tiene en sí, entonces ocupa *Dios el puesto del hombre*; de esta manera no es necesario que el hombre sea *hombre*. Si Dios piensa por el hombre —y eso lo hace él cuando se revela y se expresa, es decir, cuando dicta al hombre lo que luego él le repite y lo que debe pensar de él—, entonces el hombre no tiene

---

[12*] [Feuerbach utiliza un juego de palabras en esta frase sin verbo: «*Keine Speise ohne Hunger — so Keine Gnade ohne Sünde*». En este lugar remite el autor a Lutero en la siguiente nota a pie de página:] «Desde el momento en que ellos no quieren admitir que sea *pecado* y *malo* lo que verdaderamente es *pecado* y *malo*, tampoco dejan que sea *gracia* lo que es *gracia*, por la que los pecados deben ser quitados. Cuando uno no quiere admitir que está *enfermo*, tampoco admite que la *medicina* sea *medicina* para él» (t. XVII, p. 374).

necesidad de *pensar por sí mismo.* Si Dios es un ser que actúa para el hombre y para su salvación y felicidad, entonces la actividad del hombre para sí mismo es superflua. El obrar de Dios anula mi obrar. «Lo que *Cristo hace no tengo que hacerlo yo.* Uno es preciso: *o Cristo o mi propio obrar*» (t. XXII, p. 124). Si Dios se preocupa de ti y te ama, entonces tu *preocupación por ti mismo,* tu *amor propio* es *innecesario*; si Dios te lleva en sus manos no necesitas mantenerte en tus propias piernas para caminar. Y en las manos de otro llegas igualmente bien, e incluso mejor, a la meta de tus deseos que sobre tus propias piernas.

«¡Ah, quítate de ahí, enojoso diablo! Tú me quieres empujar a que *me ocupe de mí,* mientras que Dios afirma por doquier que yo debo dejarle a él preocuparse de mí, y dice: Yo soy tu Dios, *es decir, yo cuido de ti,* tenme por tal y déjame proveer, como dice San Pedro: *"Dejad en él todas vuestras preocupaciones, pues él cuida de vosotros."* Y David: *"Vuelca tus deseos en el Señor, él cuidará de ti."* Ese enojoso diablo, enemigo de Dios y de Cristo, quiere arrastrarnos *hacia nosotros mismos* y *hacia nuestra preocupación,* para que nosotros *usurpemos el oficio de Dios* (que consiste en ser nuestro Dios y en cuidar de nosotros)» (t. XXII, p. 517). «Donde hay discípulos de Cristo, éstos no deben hacer nada por sí y por sus pecados y por su salvación, sino que eso ya lo ha hecho la sangre de Cristo, que todo lo ha conseguido y *los ha amado,* de manera que ellos *no tienen que amarse más a sí mismos ni buscar ni desear algo bueno*» (t. XVIII, p. 488). «*Tus* ojos deben *estar cerrados* sobre ti, puesto que *los míos* están *abiertos* sobre ti» (t. V, p. 376).

Dios y hombre se contraponen como marido

y mujer, una comparación frecuentemente usada por Lutero y en general por los cristianos. Si la mujer cocina, lava e hila para mí, no necesito cocinar, hilar y lavar yo mismo; cuando la mujer es activa yo soy inactivo, si ella es algo yo no soy nada. En suma, lo que yo tengo en la mujer no necesito tenerlo en mí mismo, pues lo que es de la mujer lo es ciertamente del marido, aun cuando la mujer es otra realidad, un ser distinto del marido. Por ello, si el marido quiere ser y hacer él mismo lo que la mujer es y hace para él, si él mismo quiere reemplazar a la mujer, obra indecorosamente. Pero entonces, si le prohíbo al marido la autosatisfacción, ¿soy por eso un bárbaro inhumano contra él? De ningún modo, pues yo no le prohíbo la satisfacción; le prohíbo únicamente que él se satisfaga a sí mismo, que busque *en sí mismo* lo que debe buscar sólo *fuera de sí* y únicamente fuera de sí puede encontrar conforme a la naturaleza.

Precisamente eso es lo que ocurre con Dios. Lo que tienes en Dios no lo tienes en ti mismo, pero en cualquier caso lo *tienes*, es *tuyo*; ciertamente no como son tuyos tu brazo y tu pierna, pero sí como es *tuya* tu mujer. Ella no es tuya como una *propiedad* en ti, sino como *objeto,* pero no como un objeto casual, sino como un objeto que es *esencialmente para ti,* pues tiene lo que a ti te falta; pertenece, pues, a ti mismo. Dios *es* lo que tú *no* eres; pero precisamente por eso mismo él es para ti tan indispensable como la comida para el hambriento, la bebida para el sediento y la mujer para el marido. Y él es lo que tú no eres, precisamente *porque* tú no eres eso. Dios es verdadero porque nosotros somos mentirosos, bueno porque somos malos, benévolo y humano porque nosotros somos bestias salvajes. En Dios se com-

pleta y se satisface el hombre; en Dios se convierte el ser defectuoso del hombre en un ser perfecto. Buscad y hallaréis. Lo que en Lutero echáis en falta en el hombre lo encontráis en Dios. Lo que se nos esfuma en la nada como *objeto de la propia actividad,* [como objeto] *de la voluntad* —la realidad humana—, nos brilla en un reflejo como *objeto de la fe* en cuanto *realidad divina. En sí* el hombre no es ni puede nada, pero en *Dios*, es decir, en la *fe*, es y lo puede todo, *incluso más que Dios.* «Dios cumple la *voluntad* del creyente»[13].

Superficialmente considerada, la fe luterana no se distingue por su objeto esencial y su contenido de la fe católica. Dios, como se dice en el Símbolo Niceno, «por nosotros los hombres y por nuestra salvación se ha hecho hombre, por nosotros fue crucificado, padeció, fue sepultado y resucitó»: éste es el artículo fundamental de la fe luterana y el mismo de la fe católica. Lutero no ha hecho otra cosa que traer a la luz el sistema de fe de Agustín, el Padre de la Iglesia más influyente de la Iglesia católica. ¿De dónde, pues, debía venir una diferencia considerable por su contenido esencial entre Lutero y la Iglesia católica? Únicamente se aparta Lutero de la antigua cantinela en cuanto que él pone todo el peso en el «*por nosotros los hombres*», en el «*para nosotros*»; en cuan-

---

[13] En la edición de 1846 añade Feuerbach la siguiente nota a pie de página: «Las citas que van solamente entre comillas son las que se encuentran también en *La esencia del cristianismo*, allí con indicación de su procedencia.» En efecto, en esa obra (*GW*, vol. 5, p. 526; p. 335 de la traducción española) se encuentra el citado texto de Lutero y la indicación de su procedencia: *Leipziger Ausgabe*, vol. II, p. 226.

to que él no convierte en *contenido esencial* y *objeto* de la fe la encarnación, la resurrección y la pasión de Cristo *en y por sí mismas*, sino la encarnación de Cristo *por nosotros*, la pasión de Cristo *por nosotros*. Mientras, los católicos se atenían más al mero *hecho*, al objeto por sí mismo.

Así los católicos tomaban en consideración solamente que Cristo ha sufrido, pero no que ha sufrido por nosotros. Ciertamente también era para ellos una representación conmovedora y arrebatadora el que Dios hubiera sufrido por los hombres, pero no una verdad práctica y eficaz; si no, no habrían deducido a partir de la vida de Cristo la necesidad del propio sufrimiento para la consecución de la salvación y la reconciliación con Dios. Pues, si Cristo ha sufrido realmente por nosotros, entonces nuestro sufrir es superfluo y vano; lo que *debe* ser alcanzado a través de nuestro sufrimiento ya *es* alcanzado a través del sufrimiento de Cristo, o —un terrible *o*— Cristo ha sufrido inútilmente. Pero no, su sufrimiento es suficiente, su sufrimiento anula nuestro sufrir; *su* sufrimiento es *nuestro* sufrimiento. Si él ha padecido por nosotros, entonces nosotros ya hemos padecido en él; si yo actúo para otros, actúo en su lugar y elimino por tanto la necesidad de que ellos hagan por sí mismos lo que yo he hecho por ellos. Pero, si yo convierto la pasión de Cristo sólo en un *ejemplo* que debo imitar y repetir a través de mi propio sufrimiento, entonces convierto en objeto el sufrimiento *por sí mismo*, le doy un significado autónomo. El sufrimiento en cuanto tal no fue el objeto y el fin de la pasión de Cristo, sino *nuestra* salvación, *nuestra* redención. Él ha padecido por nosotros, es decir, nos ha liberado y redimido del dolor. Ciertamente, según Lutero, mientras que

permanezcamos en este valle de lágrimas, en el que las consecuencias de la redención de Cristo no se han hecho realidad en plenitud, debemos tener delante la pasión de Cristo también como un ejemplo para sufrir, igual que él, paciente y resignadamente. Pero este nuestro sufrimiento no tiene como fin la reconciliación y la salvación, tiene sólo una fuerza y un significado morales, ya no religiosos como en el catolicismo. No *fuera de nosotros*, no en el objeto, sino *en nosotros* radica el *fin* y el *sentido* del objeto de la fe. No que Cristo sea Cristo, sino que él es Cristo *por ti*, no que él ha sufrido y muerto, sino que él ha sufrido *por ti* y muerto *por ti*: esto es lo *esencial*[14].

«¿Qué hemos hecho en el papado? Hemos confesado que Él (Cristo) es Dios y hombre, pero que Él, es *nuestro* salvador, que ha muerto y resucitado *por nosotros*, etc., eso lo hemos negado con todas nuestras fuerzas» (t. XXII, p. 105). «Una mujer que vive sin matrimoniar puede ciertamente decir: esto es un hombre; pero no puede

---

[14] En este pasaje se aprecia claramente cómo la interpretación que Feuerbach hace de la teología luterana está al servicio de su *fe* antropológica, manifiesta, a partir de *La esencia del cristianismo*, en todos sus escritos. Así, por ejemplo, en los *Principios de la filosofía del futuro* (1843) escribía: «La misión de la época moderna fue la realización y la humanización de Dios: la *transformación* y disolución de la teología de antropología.» «La manera *religiosa* o *práctica* de esta humanización fue el protestantismo. *El* Dios que es hombre, el Dios humano, es decir, Cristo, solo él es el Dios del protestantismo. El protestantismo ya no se preocupa, como el catolicismo, de lo que Dios es *en sí mismo*, sino únicamente de *lo que él es para el hombre*; de ahí que ya no tenga, como aquél, ninguna tendencia especulativa o contemplativa; el protestantismo ya no es *teología*: en lo esencial no es más que cristología, *es decir, antropología religiosa*» (*GW*, vol. 9, p. 265; traducción española, p. 31). Véase aquí mismo el Estudio preliminar, pp. XV s. y XXIII-XXV.

decir que él sea *su* hombre. Así pues, todos nosotros podríamos decir que éste es un Dios; pero no todos decimos que él *sea nuestro Dios*» (t. XI, p. 548). «Por ello no es suficiente que uno crea que existe Dios, que Cristo ha padecido y otras cosas por el estilo, sino que tiene que creer con firmeza que Dios existe *para su bienaventuranza*, que Cristo ha padecido *por él*, etc.» (t. XVIII, p. 459). «Cristo es Dios y hombre, y es Dios y hombre porque él *no* es Cristo *para él mismo*, sino *para nosotros* (t. XXII, p. 193). «Todo lo que nosotros declaramos en el credo ha sucedido *por nosotros* y *vuelve a nosotros*» (íd., p. 116). «Aunque estas palabras a las que la fe tiene que atenerse: que ha nacido y padecido *por nosotros*, etc., *no* están allí *explícitamente* (en el Símbolo Apostólico), se pueden sacar *de otras* y *colegir de todos estos fragmentos*, pues el tercer artículo, donde decimos: *creo en el perdón de los pecados*, se glosa por sí mismo, en cuanto que él plantea la *causa y la utilidad* de este artículo, indicando por qué ha nacido, padecido y hecho todo él. Y también conmueve aquí en el texto cuando decimos: *nuestro Señor*, pues con ello estamos confesando que *todo lo que el Hombre* [Cristo, el Hijo del Hombre] *es y hace* ha sucedido *por nosotros*, que, por tanto, él ha nacido, padecido, muerto y resucitado para el consuelo de que sea *nuestro Señor*» (íd., p. 125)[15].

Aquí tenemos la diferencia entre la fe luterana

[15] Las palabras entre corchetes son añadidos del traductor con el objetivo de que el criterio de ceñirse con el máximo rigor al texto original no sea un obstáculo para su comprensión, especialmente cuando el alemán de Lutero ofrece, a veces, cierta dificultad.

y la antigua fe, expresada con las propias palabras de Lutero. Ciertamente, lo que Lutero dice ya estaba contenido en la antigua fe, pero aún no estaba expresado ni dicho sin reservas, al menos no de una manera tan definitiva, tan aprehensible, tan popular. Lutero ha sido el primero en desvelar el secreto de la fe cristiana. La palabra, que en la fe antigua es sólo una *glosa*, la convierte Lutero en *texto*, la luz que estaba *bajo* el celemín, la puso él *encima*, de manera que brille a los ojos de todos. *En nosotros* radica la clave de los misterios de fe, *en nosotros* se resuelve el enigma de la fe cristiana. No sólo por nosotros se ha hecho Dios hombre, no sólo por nosotros ha padecido, como se dice en el Símbolo Niceno, sino que él es Dios por nosotros, por nosotros creador todopoderoso, por nosotros Espíritu Santo; en resumidas cuentas, por nosotros es él *lo que él es*. El «por nosotros» se extiende por todos los artículos, el «por nosotros» abarca y comprende en sí todos los artículos. La fe antigua también dice nuestro Señor, nuestro Dios, pero ella subraya *Dios*; Lutero, en cambio, subraya *nuestro*, es decir, él convierte el hecho de que es nuestro en una propiedad *esencial* de Dios mismo. Dios *no* es *Dios* si no es *nuestro* Dios. *Nosotros* no somos solamente la *sal* de la tierra, sino *también del cielo*. «Si Dios, dice Lutero, estuviese sentado en el cielo *solo, para sí*, como un tarugo, entonces *no* sería Dios»[16]. Dios es una palabra cuyo *significado* sólo es el hombre.

---

[16] Esta frase de Lutero, como otras de las que no se ofrece indicación de su procedencia, viene ya en *La esencia del cristianismo*, en donde sí se indica su origen: *Leipziger Ausgabe*, vol. XVI, p. 465 (*GW*, vol. 5, p. 602; traducción española, p. 374).

La esencia de la fe según Lutero radica, pues, en la fe en Dios como un ser *esencialmente* referido a los hombres: en la creencia de que Dios no es un ser para sí mismo, ni mucho menos contra nosotros, sino mucho más un ser que es *para nosotros*, un ser *bueno*, y, ciertamente, bueno *para nosotros los hombres*[17]. «*Tener Dios* es poseer *toda gracia, toda misericordia* y *todo lo* que puede llamarse *bueno*» (t. XI, p. 548). «*La naturaleza divina no es otra cosa sino pura caridad* y, como dice S. Pablo aquí[18], *benevolencia* y *amabilidad*, filantropía» (t. XIII, p. 118). «¿Qué significa tener

---

[17] Con agudeza, pero también con una actitud notoriamente sesgada, que llega hasta la inversión de lo propuesto por Lutero, plantea aquí Feuerbach uno de los temas más queridos del Reformador: el del *Deus pro nobis.* En la interpretación de Feuerbach el Dios de Lutero pierde toda su consistencia autónoma y su trascendencia respecto de la criatura humana, para convertirse en una realidad creada por el hombre para su propio servicio. En justicia nada más lejos de la concepción que el cristianismo en general y Lutero en particular tienen de Dios, por cuanto éste subrayó vigorosamente la absoluta trascendencia de Dios, trascendencia, por otra parte, siempre presente en la tradición cristiana. Si Lutero insiste en el *Deus pro me* o *pro nobis*, lo hace para subrayar la *función aplicativa* de la fe, es decir, la fe entendida como confianza del creyente en Dios, frente a una fe entendida como puro conocimiento abstracto. Pero junto a esta *función aplicativa* de la fe Lutero siempre tuvo muy en cuenta la *función disyuntiva* de la misma, según la cual la fe, cuando es verdadera, distingue y separa el Dios que el hombre desea del verdadero Dios. Hechas estas advertencias, hay que reconocer, sin embargo, que el lenguaje voluntariamente paradójico de Lutero ofrece a Feuerbach excelentes ocasiones para intentar fundamentar en él su sospecha de que en la religión el hombre sólo se busca a sí mismo en Dios, de que la religión es puro *egoísmo* del hombre. Sobre todo ello, véase P. Althaus, *Die Theologie M. Luthers*, 3.ª ed., Gütersloh, 1972, pp. 200 s. Un resumen de la cuestión en L. M. Arroyo, «*Yo soy Lutero II*», Salamanca, 1991, pp. 207-236, 251-255.

[18] Referencia a la Carta a Tito, 3, 4.

un dios? O ¿qué es Dios? Respuesta: un *dios* es aquello en lo que uno debe proveerse de *todo bien* y tener *refugio* en *todas las necesidades*; que tener un dios no es otra cosa sino *creer* y *confiar* en él *de corazón*; como he dicho a menudo, que sólo la confianza y la fe del corazón hacen ambos, a Dios y al ídolo. Aquello de lo que hagas depender tu corazón y a lo que lo abandones, eso es propiamente *tu dios*. Sólo *Dios* es aquel del que se recibe *todo* bien y aquel que libra de toda desventura. Por ello llamo también la atención sobre el hecho de que nosotros los alemanes precisamente nombramos a *Dios* [*Gott*] (de una manera más fina y bonita que en ningún otro idioma) con el nombre derivado desde la antigüedad de la palabrita "bueno" [*gut*], como aquel que es una fuente eterna que se desborda derramando sólo *bienes*, y del que mana todo lo que es y se llama *bueno*» (t. XXII, pp. 55-56). «También las obras y liturgias de todos los pueblos testimonian esto: que *ser Dios no es otra cosa* sino *hacer el bien a los hombres*. Que uno se llame Júpiter y otro Marte no se debe a ningún otro criterio, sino sólo a que ellos pretenden haber ayudado a aquéllos [a los hombres]. Aunque a causa de la idolatría yerran en la persona de Dios, sin embargo, el *culto*, que conviene al verdadero Dios, está presente, consistiendo en la *invocación* y *en que ellos esperan de él toda ayuda y todo bien*» (t. II, p. 722).

Así pues, aquello que me puede librar de todos los males, sean morales o físicos, y, por tanto, a lo que me puedo abandonar incondicionalmente en toda necesidad, eso es Dios. Pero para ser esto, es decir, un objeto de fe y confianza sin condiciones, consecuentemente, para ser Dios o, mejor, para poder serlo, tiene que ser una realidad *sin necesi-*

dades, pues un ser necesitado tiene ya suficiente con actuar para sí mismo; tiene que ser *verdadera* e *inmutablemente* (bueno); si no, no es un ser digno de confianza. Tiene que ser también *omnipresente*, de lo contrario sólo me podrá ayudar en el lugar preciso en que se encuentre, pero no en un sitio lejano; *sabio*, o sea, *omnisciente*, pues si no tiene ni ojos ni oídos, como las estatuas de los dioses paganos, no percibirá mis sufrimientos; *omnipotente* e *ilimitado*, pues la limitación de su poder, y en general de su esencia, es también una limitación de mi confianza; *autónomo* e *independiente* de todas las cosas, sí, poderoso sobre todas las cosas, pues, si no es señor de todas las cosas, no es tampoco señor sobre todo mal.

Todos los atributos divinos son, por tanto, únicamente medios para el fin de la bondad. Dios es omnipotente sólo para ser omnipotentemente bueno; ilimitado, para ser ilimitadamente bueno; sin necesidades, para ser desinteresadamente bueno. Todos estos atributos *por sí mismos*, tomados individualmente o considerados en conjunto, no convierten todavía a Dios en Dios. Omnipotente, omnisciente, puede ser también una realidad diabólica. Eso sólo depende del *corazón*; el corazón hace a Dios; *ser bueno* [*Gutsein*] significa ante todo *ser Dios* [*Gottsein*], pero ser bueno en el sentido más alto e ilimitado, ser bueno sin límites que se opongan al ser bueno propio del individuo humano. Pues ¿qué es la buena voluntad y de qué ayuda sin los medios y las fuerzas para llevar a cabo esa voluntad? Voluntad sin poder no es sino un deseo impotente. ¿Qué es la bondad sin omnisciencia? Muy a menudo sólo una bondad que consigue lo contrario de lo que ella quiere y, por consiguiente, sólo dañina. Por tanto, para poder ser

absolutamente bueno hay que ser un Dios, es decir, un ser ilimitado en cada aspecto, perfecto. Únicamente quien tiene todo poder, puede cumplir todos los deseos; sanar todos los males, sólo quien está en posesión de todos los bienes; dar todo, sólo quien todo tiene.

Pero Dios no es bueno para sí mismo. Para ser bueno tiene que existir, sobre todo, *otro para el que se es bueno.* Un ser concebido únicamente para sí mismo no es ni bueno ni malo. Malo se es *contra* otro; bueno, *a favor.* Un hombre bueno es sólo aquel que es bueno para otros y hace el bien a otros; precisamente por ser bueno para otros, es bueno para sí mismo. Lo que es una *obra de caridad* para con los otros es con relación a mí mismo, el bienhechor, una acción moralmente *buena*, de la misma manera que lo que es un *mal* para con los otros es con relación a mí mismo, el artífice del mal, una *mala* acción. Inteligencia y fuerza las poseo para mí mismo, bondad sólo para los otros; la bondad no es una propiedad subsistente, sino fluyente, una propiedad que pasa de uno a otro. Ser bueno significa amar —el amor solamente es bondad—, pero ¿es pensable el amor sin otro al que se ama? El *sentido* del amor radica, desde luego, solamente en el *objeto* del amor. Ahora bien, Dios es bueno con nosotros; entonces solamente *en nosotros* reside el *sentido* de la bondad de Dios; sólo en beneficio nuestro es bueno Dios. Pero todas las propiedades divinas son, únicamente en tanto que propiedades de un ser bueno —no malo ni diabólico—, propiedades *divinas.* Por tanto, mediante la bondad, todas las fuerzas y propiedades divinas son propiedades para nuestro beneficio, por nuestro interés, y todas ellas se desparraman sobre nosotros.

Dios es creador omnipotente, creador del cielo y de la tierra. Este atributo es el primero, el más noble entre los atributos divinos; éste más que ninguno diferencia a Dios de todos los demás seres, pues le conviene sólo a Él. Entonces, lo que vale para este atributo vale también para los otros, e incluso tanto más cuanto menos diferencian ellos a Dios del hombre. Ahora bien, Dios no es sólo creador del cielo y de la tierra; Él es también nuestro creador, y únicamente en esto, en el hecho de que es nuestro creador, están implicados el *sentido* y el *fundamento* de por qué Él es creador del cielo y de la tierra. Pues solamente en el hombre llega la creación a su plenitud; y el cielo y la tierra, con todo lo que contienen, no fueron creados, según la fe cristiana, para ellos mismos, sino para el hombre. Así pues, Dios no es creador para sí mismo o creador de la naturaleza por la naturaleza, sino creador *por el hombre.* Él crea con el fin de que nosotros existamos; *nosotros* somos el fin, el objeto de su actividad creadora. *En nosotros* piensa Dios y *a nosotros* nos quiere cuando Él quiere la existencia del mundo. El *primer* atributo *divino* es también la *primera prueba* de la bondad de Dios frente a nosotros. Por tanto, con relación a nosotros Dios no es sólo creador, sino también *padre*, y sólo es creador porque él *no puede ser nuestro padre sin ser creador.* La buena voluntad presupone fuerza; el amor, poder físico. ¿Cómo puedo ser bueno para un ser, es decir, ser algo, si no soy nada? ¿Cómo ser padre si no puedo *hacer* hijos? ¿Cómo ser la fuente de todo bien si no soy la fuente del primer bien, de la vida, de la existencia?

Ciertamente, la fuerza creadora es la expresión de un poder que «puede sacar todo de la nada y

volverlo todo a la *nada*» (t. XXI, p. 519)[19]. «¿No es así que, cuando Él habla, existe y perdura el mundo? Pues, si habla otra vez, el mundo vuelve a la *nada* y se derrumba repentinamente» (t. VI, p. 20). El poder, considerado en sí mismo, puede ciertamente aniquilar lo que ha creado, como también el padre humano puede volver a aniquilar a su propio hijo. Pero, tal como el padre en su humanidad, así encuentra Dios en su divinidad, esto es, en su bondad, la frontera y el límite a esa su omnipotencia destructora. Dios sólo es malo frente al mal para poder ser frente al bien bueno. ¿Cómo puede producir Dios la salud si no puede eliminar la enfermedad?, ¿cómo dar vida si no puede matar la muerte?, y en general, ¿cómo estar a favor del hombre si no puede estar contra aquello que está contra el hombre? Pero ¿qué no está contra el hombre o, al menos, no puede estar contra él en casos particulares? Todo lo que existe fuera del hombre incluso también Él mismo; pues ¿cuántas veces se pone el hombre, sea con o sin conciencia y voluntad, no sólo contra otro hombre, sino también contra sí mismo? Tan a menudo como peca; y qué fácilmente peca el hombre y qué graves son las consecuencias del pecado: la pérdida de la salud, de la serenidad, de la tranquilidad de conciencia, y, a los ojos del religioso, además, la pérdida de la gracia de Dios, de la vida eterna.

Por ello, para asegurarte por todas partes, para hacerte invulnerable a todos los enemigos

---

[19] En la primera edición (1844) escribe Feuerbach correctamente la página 519. En la segunda (1846), sin embargo, cambia erróneamente a 419.

que siempre te amenazan, ya sea desde dentro o desde fuera, tienes que ponerte bajo el imperio de un poder omnímodo, pero de una omnipotencia que sea ella misma *súbdita de la bondad*. Sólo tienes en tu poder el efecto si tienes bajo tu dominio la causa. Únicamente quien quiere y hace que el fuego arda, puede querer y hacer que tú no ardas en medio del fuego. Por medio de su voluntad omnipotente ha unido Dios con el fuego la propiedad de quemar; si quiere, puede quitársela de nuevo. Dios es el Señor de todas las cosas, pero este Señor es *tu* Señor. Todas las cosas son de Dios; esto significa: todas las cosas están, en y mediante el poder de un *Dios, que es tuyo,* en *tu poder*. Ninguna cosa es ni puede algo contra Dios, esto es: nada es ni puede algo contra Dios; esto significa: nada es ni puede algo *contra ti*, pues *Dios es un ser para ti*.

Los siguientes lugares de Lutero confirmarán la rectitud de esta explicación de la creación y de la omnipotencia. «Dios lo puede todo, pero *quiere* sólo *lo bueno*» (t. XVIII, p. 304). «Dios es *todopoderoso, por eso quiere* que nosotros le pidamos todo lo que nos sea *útil*» (t. XI, p. 607). «Ya que él (Dios) es omnipotente, ¿qué *me puede faltar, que él no me pueda dar y hacer*? Ya que él es el creador del cielo y de la tierra y Señor de todas las cosas, *¿quién osa arrebatarme algo o dañarme*? Sí, cómo *no me van a ser favorables* y *servir todas las cosas*, si *él me concede* [*gan*] *todo bien*, él, a quien *todas ellas obedecen* y *están sometidas*» (t. XXII, p. 35)[20].

---

[20] Tras la palabra *gan* se pregunta Feuerbach entre paréntesis si no se trata del verbo *gönnt* (infinitivo: *gönnen*) del alemán contemporáneo. En nota a pie añade el dato de que

«Quien tiene un *príncipe benévolo no teme a nada* que esté *bajo* [el dominio de] *ese príncipe*, aunque por ello alaba y confiesa la gracia y el poder de su señor. Cuánto más porfía y se enaltece un cristiano contra el sufrimiento, la muerte, el infierno y el demonio, y le dice reconfortantemente: ¿qué me puedes hacer tú a mí? ¿Acaso no estás tú bajo los pies de mi Señor? *Todas las cosas están bajo sus pies, ¿quién osa estar contra mí?*» (t. XIII, p. 312). «*La nieve, la escarcha, el hielo* son suyos (dice él). *Él mismo los crea* y no están en manos del *demonio* ni del *enemigo*. Él es *su dominador*, por eso ellos no pueden ser más fríos ni enfriarnos más de lo que él quiere y nosotros podemos soportar. Si el demonio tuviera el hielo en la mano, no sólo habría siempre puro invierno y hielo eterno y jamás llegaría el verano, sino que haría un frío tan cruel, que todos los hombres se congelarían en un solo día y se convirtirían en un puro témpano» (t. VI, p. 565). «Creo en Dios Padre, creador del cielo y de la tierra. Aquí la palabrita "Padre" nos muestra que él quiere ser al mismo tiempo padre y creador omnipotente. Los animales no le pueden llamar padre, pero nosotros debemos llamarle padre y nombrarnos sus hijos. Esto oramos y confesamos cuando en el credo decimos "creo en Dios Padre": que, de igual manera que él es *Padre* y *vive eternamente, también nosotros* como sus *hijos* debemos *vivir eternamente* y no morir. De esta manera somos nosotros una creación mucho más

---

en la edición Walch de obras de Lutero (t. X, p. 200) la forma verbal utilizada es *gann*. Esta nueva edición a la que Feuerbach se refiere es la publicada por G. Walch en 24 volúmenes, aparecida en Halle entre los años 1740 y 1753.

alta y hermosa que las otras criaturas» (t. XXII, p. 115). «Ya que Dios puede construir y crear el cielo y la tierra del agua, y de una gotita de agua crear el sol y la luna, ¿*no* iba, entonces, o a *poder proteger* mi *cuerpo frente a los enemigos y al demonio* o, *de igual manera, cuando* sea *sepultado en tierra, a reanimarlo para una nueva vida*? Por eso debemos aprender de esto a *reconocer la fuerza* y *el poder omnipotentes* de Dios, y *de ninguna manera dudar* de que es *verdad todo* lo que Dios ha *asegurado* y *prometido* en su palabra. Porque aquí se funda una *confirmación perfecta de todas las promesas divinas*, a saber, que nada hay tan *difícil* o *imposible* que Dios con su palabra no pueda cumplir» (t. I, p. 315).

La omnipotencia garantiza el cumplimiento de las promesas divinas, es decir, ella dice lo mismo que la promesa del perdón de los pecados, la promesa de ser escuchada tu oración y la promesa de la vida eterna dicen. Pero ¿dónde radica el sentido de la promesa, por ejemplo, de «no morirás»? En el hecho de que yo no *quiero* morir. ¿Qué sería una promesa de algo que yo no deseo ni anhelo? Prometer significa decir «sí», presupone, pues, necesariamente un ruego, un deseo, un anhelo en mí.

Así pues, si la omnipotencia es la confirmación de la promesa divina, entonces ella también tiene que tener en nosotros un deseo, un anhelo como presupuesto y como fundamento. Y así ocurre realmente. La omnipotencia *no* se apoya sobre todo en un deseo *determinado*, como, por ejemplo, la promesa de vida eterna se refiere a este mi deseo concreto de que no haya muerte ni límites en mi duración; se apoya sólo en el deseo indeterminado y general de que, sobre todo, no haya nin-

guna necesidad natural, ningún límite, ningún obstáculo para la realidad y los deseos humanos; se apoya en el deseo de que todo exista para el hombre y nada contra el hombre. Las promesas divinas concretas encuentran por ello su confirmación sólo en la omnipotencia; pues para que *este* y *aquel* límite de la esencia humana no exista, no tiene que existir *en general ningún límite* de la misma. *Esta* promesa hace desaparecer *este* límite —como la promesa de la vida eterna los límites del tiempo—, pero la omnipotencia elimina *todos los límites.* Cada anhelo, cada deseo, tiene algo contra sí, pues yo deseo que algo que existe *no* exista, y, al contrario, que otra cosa que no existe exista. Así, si deseo comer, tengo al hambre en contra mía, y deseo precisamente que el hambre, que existe, no exista, y al contrario, que la saciedad, que no existe, exista. Cada deseo quiere hacer del ser un no-ser y del no-ser un ser. Cada deseo es el deseo de una omnipotencia, de una creación de la nada, pues lo que deseo, lo deseo también *poder* [obtener] al mismo tiempo, inmediatamente, sin condiciones y sin [ayuda de] instrumentos. Pero mientras que cada deseo concreto está limitado y unido a un objeto concreto, la *esencia del deseo en cuanto tal* se encuentra expresada libre e incondicionalmente sólo en la realidad de la omnipotencia. La omnipotencia puede lo que yo sólo deseo y sólo imagino; por consiguiente, se comprende por sí mismo que ella también puede atender a este y a aquel deseo concreto. Un *poder ilimitado* presupone un *deseo ilimitado*; poder sin deseo es un sin sentido. Ahora bien, el *poder* lo tiene *Dios*, pero el *deseo*, el *hombre.* La omnipotencia sobrepasa los límites de la naturaleza y de la razón; ella puede [conseguir] lo que,

según la razón, es un sinsentido y, según la naturaleza, un imposible. Pero ella sobrepasa estos límites únicamente porque el deseo humano sobrepasa los límites de la naturaleza y de la razón (en la imaginación y en la fantasía —se entiende— no en la verdad y en la realidad).

Obsérvese todavía que el significado completo de la omnipotencia y la creación brilla con especial claridad también en la creencia de que la naturaleza, tal como ella es, no proviene originariamente de Dios. Pues en el mundo, tal como él es, existe por todas partes el mal, físico y moral, la enfermedad y el pecado, la muerte y el demonio. Pero en el mundo, cuando él todavía no estaba deformado ni corrompido por una realidad *hostil a Dios*, el pecado, el demonio, cuando era todavía obra y expresión pura del ser divino, «en el paraíso, no existían ortigas *ardientes*, ni espinas ni cardos *erizados*, ni hierbas, gusanos y animales *dañinos*, sino hermosas y refinadas rosas y olorosas hierbas; todos los árboles en el jardín eran placenteros a la vista y sabrosos en el paladar. Tras la caída de Adán la tierra fue maldita. Por ello llegaron tantas criaturas *dañinas*, que luchan *contra nosotros* y nos martirizan y atormentan, también los hombres entre nosotros mismos» (t. VI, p. 64).

Así pues, lo que está *contra nosotros* los hombres, eso *no* es *de Dios*. ¿Por qué? Porque Dios es un ser que existe sólo *por nosotros* y, por tanto, lo que está *contra nosotros* está *contra Dios*. Ciertamente, a pesar de todo, sigue existiendo este mundo por la voluntad de Dios. Pero esta voluntad es una voluntad buena para el hombre. Todos los males y sufrimientos que afectan al hombre no provienen de odio y enemistad, sino del amor de Dios al hombre, y tienen como fin

solamente su bien, aunque tampoco el temporal, sino el eterno, y por tanto, en la creencia en ese fin y fundamento benévolos del hombre, tampoco deben ser tenidos como un mal ni soportar con pena y enojo, sino con corazón alegre. Pero, a pesar de estas vanas ilusiones de la fe, este mundo *contradice* a los deseos humanos y a los cristianos respectivamente[21*], y por ello será *abolido* por la *omnipotencia*, para dejar lugar a aquel mundo originario o, mejor, a uno todavía más espléndido, a un mundo *verdaderamente divino*, en el cual *nada* está *contra* el hombre.

Dios es un ser que existe para nosotros los hombres, un ser bueno para nosotros. Pero ¿qué significa esto, sino que Dios es un ser *de sentimientos humanos*? ¿Cómo puedo ser bueno para un ser, si no soy bueno en el mismo sentido *que Èl tiene* de lo que es ser bueno? Si quiero ser bueno para una flor, tengo que cumplir su voluntad; tengo que darle la luz, el calor, el agua y la tierra que ella requiere. Si yo no la trato según su inclinación, sino según mi opinión arbitraria, entonces, en vez de bueno, soy malo para con ella. Por ello, si quiero ser bueno con las flores, tengo que ser floral; si quiero ser bueno para el hombre, tengo que serlo en sentido humano, tengo que ser

[21*] «Pero quien cree que hay un Dios tiene que concluir inmediatamente que de ningún modo esto se agota con esta vida aquí en la tierra, sino que queda otra vida eterna por delante. Pues esto *vemos nosotros en la experiencia*, que *Dios no se interesa preferentemente por esta vida temporal*. Pero Dios nos promete tras esta vida una eterna. Y no importa nada si él ya en esta vida nos deja vagabundear a nuestra suerte, *como si no tuviésemos ningún Dios* que nos quisiera o pudiera ayudar. Pues su ayuda quiere ser una ayuda eterna» (t. XV, p. 77; véase también t. XVI, p. 90).

un ser de sentimientos humanos. ***Malo*** e ***inhumano, bueno*** y ***humano*** son la misma cosa, y precisamente, también por ello, el ***hombre es el supremo bien del hombre***, pues ningún ser es tan bueno para el hombre como el hombre. Para el hombre no hay ninguna ***otra medida del bien sino el hombre***[22*]. Y esta medida —se comprende que sólo cuando es tomada en el sentido, no del individuo, sino ***del género***, que, sin embargo, al menos como tal, no es objeto del cristianismo— no es de ninguna manera una medida egoísta y limitada, ni siquiera en sentido físico, pues el hombre existe lo mismo en el ecuador que en los círculos polares. Lo que la muerte del género humano fuese, eso sería también la muerte del mundo vegetal y animal, al menos del actual. Un calor o frío absolutamente inhumanos tampoco lo podrían soportar los animales y las plantas. La medida del género es una medida absoluta, no relativa como la de los individuos y las especies, pues lo que es bueno y soportable para una especie no lo es para otra; pero el género abarca todas estas medidas relativas en sí. Por tanto, lo que es bueno para el hombre en el sentido del ***género***, es bueno también para el mundo de los animales y las plantas; es en sí mismo bueno[23].

22* Por tanto, si el principio supremo de la moral cristiana reza: haz el bien por amor de Dios, y el de la moral filosófica: haz el bien por amor del bien, el principio supremo de la moral fundada en el hombre afirma, por el contrario: haz el bien ***por amor del hombre.***

23 A pesar de las referencias al reino animal y vegetal, estamos en presencia, evidentemente, de un presupuesto de índole no científica, sino filosófica: «El hombre es el bien supremo para el hombre.» En consecuencia, el hombre, comprendido como ***género***, es la medida absoluta de todas las cosas. En este presu-

Pero, entonces, ¿qué nos da la certeza, la certeza infalible e inquebrantable, de que Dios es realmente un ser para nosotros, un ser bueno y de sentimientos humanos? La manifestación de Dios *como hombre* en Cristo, la cual de ninguna manera es una manifestación pasajera, pues todavía hoy *Dios* es *hombre* en Cristo. En Cristo se ha revelado Dios, es decir, se ha mostrado, se ha hecho *patente* como un ser humano. En la *humanidad* de Cristo se da por sentada, fuera de toda duda, la *humanidad* de Dios.

La señal de que Dios es bueno está únicamente en el hecho de que él es hombre. Ser *bueno* significa ser *hombre*. Yo soy bueno sólo si comparto los sufrimientos de los otros, si los tomo sobre mí; pero sentir con los otros, sentir por los otros, eso significa precisamente ser *hombre*. Ahora bien, no hay sentimiento o, al menos, simpatía, compasión, interés, misericordia, *sin sensibilidad*. Donde no hay oído tampoco hay lamentos, donde no hay ojos tampoco hay lágrimas; sin pulmones no se suspira y sin sangre no palpita un corazón. ¿Cómo puedo acceder a un ser al que le faltan los sentidos? ¿Cómo puede alguien ser mi representante e *intercesor* si no tiene ojos ni oídos?

La *garantía* y la *verdad* de la bondad y de la misericordia, esto es, de la humanidad, de Dios

---

puesto se pone de manifiesto uno de los puntos cardinales del pensamiento feuerbachiano: el optimismo antropológico, herencia permanente de la Ilustración en Feuerbach. Las líneas que siguen abundarán en este presupuesto que hace del hombre un ser absoluto, convirtiendo en superflua cualquier hipótesis de trascendencia. Sobre la absoluta medida del hombre en la obra de Feuerbach puede consultarse la monografía de J. C. Janowski, *Der Mensch als Maß*, Gütersloh/Zürich/Köln, 1980.

radica, por tanto, sólo en Cristo como la *realidad sensible* de Dios. «Un Dios *sin carne no sirve para nada*» (Lutero, t. VII, p. 61). Sí, él es, como en este mismo y en muchos otros pasajes afirma Lutero, una *«imagen terrible de la ira y de la muerte»*; pues el Dios sin carne es también el Dios *contra la carne, contra el hombre.* Ya que lo que no vale en Dios, tampoco vale ante los ojos de Dios; lo que Dios no puede permitir en sí mismo, tampoco lo puede permitir en general, en los otros seres. Lo que es negado y excluido de Dios, es, por lo mismo, tenido como algo impío y contrario a Dios, como algo sin valor. Por tanto, si no hay carne en Dios, entonces la carne es nada a los ojos de Dios. Sólo el hombre es [algo] para el hombre, sólo la carne para la carne. Lo que no es de mi esencia, tampoco es de mi sentimiento. Así pues, lo que no tiene esencia de carne, tampoco tiene sentimiento ni sensibilidad para la carne.

Todos los hombres, dice repetidamente Lutero, *se imaginan* a Dios como una realidad buena y benefactora, pues, si no, ¿cómo podrían solicitar a Dios ayuda en sus necesidades? Sin embargo, desde el momento en que este ser bueno es sólo un pensamiento de ellos, tropiezan con la duda de si también realmente Dios es bueno, y a causa de esta duda vienen a caer en idolatría. Pero los cristianos no tienen una opinión suya, ellos poseen la misma Palabra de Dios, pues Dios mismo se ha revelado a ellos *in Christo* como un ser bueno. ¿Qué significa esto? Ninguna otra cosa sino que lo que para los demás hombres, los paganos, es *sólo* un ser *imaginado, pensado* y, por lo mismo, *dudoso*, es para los cristianos un ser *sensible* y, por lo mismo, *cierto.*

Si Dios es un ser *para el hombre,* tiene que

serlo también *para los sentidos* del hombre. Lo que se sustrae a mis ojos, mis oídos y mi sentimiento, ¿cómo puede ser una realidad buena para mí? No, *lo que está contra los sentidos, está contra el hombre.* Si Dios es un ser espiritual, es decir, no sensible, solamente pensado o pensable, entonces tengo que mutilarme, que despojarme de mis sentidos, para alcanzar esta realidad desnuda. Pero un ser que me desencarna, me desensibiliza y me deshumaniza, es un ser malo, inhumano y, además, no fiable e incierto; pues sólo llega a ser seguro si yo renuncio a la certeza más próxima, la certeza de los sentidos. Ahora bien, un ser que se me presenta como cierto sólo en contradicción con lo más cierto, una realidad cuya existencia se ubica sólo en la cumbre de un pensamiento desvinculado de los sentidos y, por tanto, está siempre en el juego de la duda, es un ser únicamente para el sufrimiento y el tormento del hombre.

Solamente un ser sensible puede alegrar al hombre, satisfacerlo y ser *benéfico* con él, pues es un ser *indiscutible, cierto*; pero sólo la certeza es alivio. Incluso la certeza de lo más terrible solamente es terrible mientras que no es todavía inmediata y sensible, sino sólo una certeza para la imaginación. La imaginación es la mona de la realidad, que cuanto más quiere alcanzar la realidad, tanto más la malogra[24]. Todo lo que para la imagi-

---

[24] La imagen del simio que deforma la realidad al intentar imitarla con su ignorancia y tosquedad culmina el discurso en el que Feuerbach plantea la oposición entre lo abstracto y lo sensible y concreto. La importancia del tema requiere un comentario más extenso del habitual.

En las dos obras sobre la *filosofía del futuro* (*Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* y *Principios de la filosofía*

nación y la fantasía es sin medida y sin límite, tiene en la realidad su meta y su medida bien determinadas. El mayor y el más terrible mal para la imaginación, la muerte, es justamente el fin cierto y evidente de todos los miedos y males. Terrible es, ciertamente, la lucha contra la muerte, pero ahí la muerte no es tampoco todavía una certeza inmediata y sensible: el momento de la certeza sensible es también el momento de la reconciliación y de la liberación. Sigue con la razón los sentidos, pero no los interrumpas con imaginaciones arbitrarias, déjales interpretar su tema hasta el final; tú encontrarás, seguro, aunque sólo sea el final, tu satisfacción íntima.

---

del futuro), desarrolló Feuerbach su propuesta de un nuevo filosofar basado en el hombre, pero no en el hombre abstracto, sino en el hombre concreto y real. Feuerbach abandona todo residuo hegeliano que podía quedar todavía en su obra anterior y pretende pergeñar una nueva filosofía, en sentido ontológico y en sentido gnoseológico. El punto de partida de esta nueva filosofía será la realidad tal como nos es dada en la intuición sensible: «Lo real *en su realidad* o *en tanto que realidad* es lo real *en tanto que objeto de los sentidos*, es lo *sensible. Verdad, realidad, sensibilidad* son idénticos. Sólo un ser sensible es un ser *verdadero*, un ser *real.* Sólo a través de los *sentidos* se da un *objeto en el verdadero sentido*, no a través del pensar *para sí.*» Lo real sensible no se capta a través del pensar abstracto, sino a través del amor a lo concreto; por eso «*la nueva filósofia* reposa en la *verdad del amor*, en la *verdad del sentimiento.* En el amor, en el sentimiento en general, *cada hombre reconoce la verdad de la nueva filosofía* [...]. Ella es el corazón transportado al entendimiento. El corazón no quiere *objetos* ni *seres* abstractos, metafísicos o teológicos, quiere *objetos y seres reales, sensibles.*» «Si el punto de partida de la *vieja filosofía* era la proposición: *yo soy un ser abstracto, un ser únicamente pensante, el cuerpo no pertenece a mi ser; la nueva* filosofía comienza, por el contrario, con la proposición: *yo soy un ser real, un ser sensible; más aún, incluso el cuerpo en su totalidad es mi yo, es mi ser mismo*» (*Principios de la filosofía del futuro*, en *GW*, vol. 9, pp. 316 y 319 s.; traducción española, pp. 86, 89 y 90). Ahora bien, la

Lo que es el manantial para el cuerpo, eso mismo es para la cabeza, para el espíritu, el sentido; en los sentidos hay virtudes curativas; los sentidos purifican y salvan a la cabeza y al corazón. Lo que te oprime y te angustia, lo que te irrita y ensucia, conviértelo de objeto de la imaginación en objeto del sentido, y, con toda seguridad, serás libre. La imaginación anubla, pero los sentidos vuelven a uno sobrio; la imaginación hace a uno triste, tímido, misántropo, pero la contemplación te vuelve sereno, animoso, filántropo; de la imaginación de los hechos surge el delito, pero de la certeza sensible la conciencia. Ciertamente, también los sentidos encienden el fuego de la

---

esencia de la vieja filosofía, «la *esencia* de la filosofía especulativa no es otra cosa que la *esencia racionalizada, realizada y actualizada de Dios*. La filosofía especulativa es la teología *verdadera, consecuente y racional*» (ídem, p. 266; trad. esp., p. 32). La filosofía idealista y la teología cristiana actúan, pues, como simios, en cuanto que, al no atenerse a la sensibilidad, malogran la realidad y hacen de Dios un ser distinto del hombre. La religión, por el contrario (en el nuevo sentido antropológico que le da Feuerbach), nos descubre la realidad, al identificar sensiblemente al hombre con Dios, pues «la religión sólo es afecto, sentimiento, corazón, amor, es decir, negación, *disolución* de Dios en el hombre. Por eso, la nueva filosofía, en tanto que *negación de la teología*, la cual niega la verdad del afecto religioso, es la *posición de la religión*.» A esta religión *atea* y antiteológica, cuyo principio es el corazón —«el corazón *niega* la *diferencia* entre Dios y el hombre allí donde la teología la *sostiene*»— la llama Feuerbach *antropoteísmo*: «El antropoteísmo es la *religión autoconsciente*, la religión que se *comprende a sí misma*. La teología, por el contrario, *niega* a la religión *bajo la apariencia de ponerla*» (*Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, en *GW*, vol. 9, p. 256; traducción española, p. 18). Sobre el significado *religioso* y antiteológico de la *filosofía del futuro* —lo que, desde el punto de vista de Feuerbach, sólo aparentemente es parajódico—, véase L. M. Arroyo, «*Yo soy Lutero II*», Salamanca, 1991, pp. 91-102.

pasión; su fuego es, sin embargo, un fuego vivificante, benefactor, pero la imaginación, el pensamiento puro, es un «*fuego destructor*», como «la Majestad divina», la cual no es más que un ser imaginado y pensado, no un ser real y sensible.

El dogma fundamental del cristianismo: Dios se ha revelado a los hombres, es decir, se ha hecho hombre —pues la *encarnación de Dios* fue la *revelación de Dios*—, no tiene entonces otro sentido más que éste: en el cristianismo Dios se ha convertido de un ser de pensamiento en un *ser sensible*. Un ser sensible no sale de mi cabeza; viene a mí desde el exterior, me es dado; los sentidos me lo han revelado. No es producto de la razón humana, como el Dios de los filósofos, pero tampoco un producto de manos humanas, como el Júpiter de Fidias; es un ser *autónomo* que, consiguientemente, me es dado no a través de mí, sino *a través de sí mismo*. Yo veo sólo lo que se deja ver. El ser sensible es un ser que se da; frente al ser sensible estoy únicamente en actitud pasiva; él no es un objeto de la actividad, sino solamente un objeto de la contemplación. Lo que yo veo no es ningún mérito mío, es un regalo, una fortuna para mí. La revelación da lo que jamás podría salir de la cabeza de un hombre, pero *sólo los sentidos* dan al hombre lo que supera a todas sus expectativas y representaciones, a donde jamás podría llegar por sí mismo. Brevemente, todo lo que se ha dicho de la revelación de Dios vale únicamente por la sensibilidad: la *esencia de la revelación* es la *esencia de la sensibilidad*, a diferencia de la actividad propia del hombre, sea ésta moral, artística o filosófica, o una actividad religiosa, litúrgica, como la de los judíos y los papistas.

Cristo es, pues, la humanidad de Dios como

hombre, el ser divino, es decir, el ser bueno para nosotros —pues no la naturaleza, sino Dios es el ser ilimitada, exclusiva y propiamente bueno—, como ser evidente, cierto, *esto es, sensible.* Y la sensibilidad de ninguna manera es solamente forma, apariencia o revestimiento, ni una expresión popular de un pensamiento en sí mismo impopular; ella es cosa, es la esencia misma; pues, como ya se ha demostrado, un ser bueno en todos los aspectos y, por consiguiente, verdaderamente bueno, sólo es aquel que es un ser para los sentidos. Aquello que es una realidad para los sentidos lo es también para el entendimiento, pero no a la inversa: lo que es para el entendimiento, es también una realidad para los sentidos. En una palabra: lo que es para los sentidos es para *todo* el hombre, pero únicamente lo que es un bien para todo el hombre es igualmente un bien en sí mismo, completo y perfecto.

Pues bien, que el mismo Lutero diga y atestigüe que la revelación de Dios en Cristo no tiene ningún otro sentido que el expuesto. «Los paganos tienen esta experiencia y deben admitir que no se puede alcanzar *con certeza* a *Dios* por medio del pensamiento o de la investigación de la razón. Por tanto, métete bien en la cabeza esta sentencia: ¿qué deseas? *Muéstranos al Padre* (Jn 14, 8.9). Querido, no seas veleidoso en tus pensamientos. Tú, por el contrario, escucha y atente a esto: *Quien me ve, ve también al Padre*» (t. X, p. 38). «De un Dios que no se revela quiero convertirme en *Dios revelado* y permanecer siendo el mismo Dios. *Quiero* hacerme *hombre* o quiero enviar a mi Hijo; y así quiero cumplir tus deseos y darles satisfacción, para que tú puedas saber si estás aceptado (predestinado para la salvación) o no. Mira, ése es

mi Hijo, al que debes escuchar; míralo y me podrás agarrar con certeza. Pues *quien me ve a mí,* dice Cristo (Jn 14), *ése ve también al Padre mismo.* Nadie ha visto jamás a Dios. Y, sin embargo, Dios se nos ha revelado en su *inmensa gracia* (esto es, bondad, amor). Él nos ha presentado un *vivo retrato palpable* suyo y nos dice: mira, ahí tienes a mi Hijo, quien le escuche y se bautice será inscrito en el libro de la vida; esto te lo revelo a través de mi Hijo, al que tú *puedes agarrar con tus manos* y *mirar con los ojos.*» «Y esto lo *prueba* y *confirma Él, no con argumentos y señales espirituales*, sino *palpables.* Pues *yo veo el agua* (en el bautismo), *veo el pan y el vino* (en la cena eucarística), veo al servidor de la Palabra, todo lo cual es *material* y en cuyas *figuras* o *imágenes corporales Él se ha revelado.*» «Sí, por eso ha instituido todo esto, porque con ello quería él serte completamente *cierto* y sacar de tu corazón el gran vicio y el defecto de la duda, de manera que pudieras creer no sólo *en él corazón*, sino también ver *ojos corporales* y *palpar con las manos.* ¿Por qué, entonces, rechazas todo esto y te lamentas de que no puedes saber si estás aceptado [predestinado] para la salvación?» (t. II, pp. 479-482). «Por esto dice Pedro: nosotros os hemos anunciado y os hemos dado a conocer al Cristo, que Él es un Señor y gobierna sobre todas las cosas, etc. Tal cosa *no* la hemos *inventado nosotros mismos*, sino que la hemos *visto y oído* por la revelación de Dios» (t. XI, p. 553). «Él *habitó entre nosotros. Él no ha aparecido* como el ángel Gabriel, pues los ángeles no viven visiblemente entre las gentes, sino que se ha quedado entre nosotros (dice el evangelista) en su *naturaleza humana*, la cual, tras su encarnación, está unida *inseparablemente*

con la *divina*; con nosotros ha comido, bebido, se ha enojado, ha orado, ha estado triste, ha llorado, etc.». «Él *no* fue un *fantasma*, sino un *hombre verdadero.*» «Los herejes maniqueos se escandalizan de que el Hijo de Dios pueda haberse hecho hombre. Es *espantoso* escuchar que ellos sostenían que Cristo no habría *comido ni bebido nada*, que los judíos tampoco habrían crucificado al verdadero Cristo, sino a un fantasma.» «Así pues, el *tesoro más noble* y *el consuelo más alto* que nosotros los cristianos tenemos es que la Palabra, el auténtico y natural Hijo de Dios, se ha hecho *hombre,* tiene *realmente carne y sangre,* como otro hombre, y por amor nuestro se ha encarnado, con lo que llegamos a poseer la *magna gloria* de que *nuestra carne y nuestra sangre, la piel y los cabellos, las manos y los pies, el estómago y la espalda están sentados en lo alto del cielo, iguales a Dios.* Que nosotros podemos rebelarnos osadamente contra el demonio y contra todo lo que nos amenaza. Pues estamos *ciertos* de que pertenecemos al cielo y somos herederos del reino de los cielos» (t. IX, pp. 457-458). «Y nosotros *hemos visto su gloria.* ¿Qué es esto? Él no sólo ha demostrado con acciones que es verdadero hombre, sino que también ha *hecho ver su gloria* y *su* poder, esto es, *que es Dios.* Eso lo han demostrado su doctrina, su predicación, sus milagros y prodigios. Por lo tanto, así como Dios ha creado por la *Palabra* (esto es, por Él) el cielo y la tierra, así también él ha ejecutado y ha hecho lo que ha querido, sólo con decir una palabra, como :*"Jovencita, levántate"*; igualmente: *"Joven, levántate"*, *"Lázaro, sal fuera"*. Y a los paralíticos: *"Levantaos, sed libres de vuestra enfermedad"*; igualmente a los leprosos: *"Sed limpios"*. *También con*

cinco panes y dos peces comieron cinco mil personas, las cuales, así que vieron tales signos, dijeron: *verdaderamente éste es el profeta que tenía que venir al mundo.* Así también, cuando se levantó en el mar una gran tempestad, y el Señor conminó al mar y se hizo la calma, entonces se maravillaban los que estaban en el barco y decían: *¿Quién es éste, al que hasta el viento y el mar le obedecen?* Igualmente: *Él ordenó a los demonios y éstos tuvieron que marcharse.* Todo esto lo pudo hacer Él con una única palabra» (ídem, p. 459)[25*].

Pero ¿qué son, entonces, los milagros? Pruebas visibles y evidentes de una bondad y misericordia omnipotentes, libres, no restringidas por límite alguno de la naturaleza; «obras de bondad» y de benevolencia evidentes y palpables. Pero ¿qué son las obras de bondad? La satisfacción de las necesidades humanas, el cumplimiento de los deseos humanos. Quien nada necesita, nada ansía, nada desea, no se le puede hacer ningún bien. El deseo del enfermo es la salud; el del hambriento, la comida; etc. Sólo quien me ofrece lo que yo no tengo, pero quiero, o al menos quisiera, tener —supuesto, naturalmente, que no es nada malo, perverso o injusto—, sólo Él es bueno. Los milagros de Cristo o de Dios se diferencian de los milagros del ser malo y contrario a Dios, del demonio —por supuesto, además de ser un poder limitado, sólo superficial—, precisamente en que éstos redundan en daño y perdición del hombre, pero aquéllos en su felicidad, tanto temporal

---

[25*] «Los evangelios no dicen nada de la divinidad de Cristo.» Puede ser; pero lo que no dicen con palabras, lo dicen con hechos. Las palabras son prosaicas; los hechos, poéticos.

como eterna. (Véase sobre ello Lutero, p. ej., t. X, p. 40.)

Pero, como es el acto, así es su autor. Hacer el bien presupone una realidad buena; un ser bueno y benévolo es lo que constituye la esencia de Dios. Así pues, Cristo es la esencia invisible de Dios puesta como ser visible y manifiesto. «Pues si Él (Dios) encontrase *placer en enojarse, en condenar, castigar y atormentar*, entonces no perdonaría los pecados por Cristo ni quitaría las penas de los mismos a los paralíticos, los leprosos y otros. Igualmente, si Él encontrase *placer* en la *muerte*, no resucitaría a los muertos ni los devolvería a la vida. Por tanto, no estemos *seguros* solamente del artículo [de fe que dice] que Cristo es verdadero Dios con el Padre, sino también [del que afirma] que Él es un Dios *misericordioso* y salvador, y que podemos asir, en todas las obras de Cristo el Señor, *el corazón* y *la voluntad* del Padre *para auténtico y beatificante consuelo nuestro*» (t. X, pp. 38-39).

Lo que vosotros *pensáis* en Dios lo *veis* en Cristo, lo que Dios es sólo en *pensamiento* lo es Cristo en *realidad*. Si no reconocéis a Cristo como Dios, eso depende únicamente de la diferencia que existe entre una esencia en cuanto pensada y esa misma en cuanto real; pues la esencia pensada es algo general, pero la real o sensible es un ser individual. Pero, a parte de esta diferencia o, mejor, contradicción, sólo en Cristo tenéis ante vuestros ojos lo que os imagináis con el concepto de Dios (al menos de Dios en sentido cristiano). Dios y Cristo se diferencian únicamente como lo pensado o imaginado se diferencia de lo dicho. Para el pensamiento, la palabra siempre es muy limitada, como para vuestro Dios el hombre. El pensamiento

no quiere dejarse atrapar en la palabra; Él siempre tiene algo en reserva que pretende no haber expresado; Él se tiene por ser infinitamente más que la palabra, y por tanto, no quiere dejarse limitar por ella. Pero esta manera de pensar surge solamente de que lo que yo creo o pienso permanece en mi poder, sin embargo, lo que expreso está fuera del dominio de mi poder. También proviene esta manera de pensar del hecho de que la opinión o el pensamiento, puesto que depende de mí, es mutable; la palabra, sin embargo, puesto que ya es independiente de mí, es inmutable. Por ello el hombre se espanta de su propia palabra, como ante un poder extraño, como ante el poder de la necesidad inmutable, y se retira receloso bajo el baluarte de su pensamiento inexpresable. Pero, con todo, no hay entre palabra y pensamiento ninguna diferencia esencial, sino únicamente según el estado: no hay otra diferencia que la que se da en la naturaleza entre el estado gaseoso o líquido y el sólido. Es el mismo contenido, la misma realidad, lo que yo pienso y lo que digo —por decirlo de distinta manera, justa y acertada—, pero en el pensamiento se encuentra en estado libre, gaseoso, líquido, mientras que en la palabra en estado sólido[26]. Así es también con Dios y Cristo. El Dios que está *en vuestra cabeza* es *gas, aire*; el Dios *en Cristo un cuerpo consistente, sólido.*

---

[26] El sentido de esta digresión acerca de la contraposición entre pensamiento y palabra es mostrar, una vez más, la relación entre lo abstracto y lo concreto —en la que Feuerbach ya ha tomado partido por lo concreto— para aplicarla, como se verá inmediatamente, a la relación entre Dios y Cristo.

¿Cómo puede estar contenida una realidad grande e inabarcable en el pequeño cuerpo del hombre? Ciertamente, como gas no puede, pues el gas no se puede asir, y ocupa un espacio mayor que el cuerpo sólido. Para convertirse en cuerpo sólido el gas debe dejar de ser gas; para hablar debo cesar en el puro pensar; pues de la misma manera, para llegar a ser una realidad sensible, clara, tiene que dejar de ser una realidad insensible. El gas no puede ser al mismo tiempo un cuerpo sólido; lo pensado no puede ser al mismo tiempo lo dicho; pues, si es lo dicho, ya no es lo pensado y, si es lo pensado, todavía no es lo dicho; lo uno excluye a lo otro. Y, por consiguiente, decís con toda razón: si es Dios, no es hombre, y viceversa. Pero, en tanto que Dios se hace hombre, deja precisamente de ser lo que en vuestros *pensamientos* es: *Dios*, es decir, un ser invisible, impalpable, ilimitado, no humano, abstracto. Ciertamente, si no os desembarazáis de ese Dios tal como vosotros lo concebís, entonces un Dios crucificado se convierte en una contradicción tan ridícula[27*] como un pensamiento castigado penal-

---

27* La fe, es decir, la religión cristiana, no supera de ninguna manera esta contradicción; pues Cristo debe ser al mismo tiempo hombre y Dios, esto es, un ser de palabra y de pensamiento, un cuerpo sólido y un gas celestial. Pero aquí prescindiremos de ésta, así como de todas las otras contradicciones insuperables del cristianismo, las cuales se tratan en la segunda parte de *La esencia del cristianismo.*

[En esta referencia alude Feuerbach, en efecto, a la segunda parte de su obra capital, titulada significativamente —en la edición de 1841— «La religión en su contradicción con la esencia del hombre» y —en las de 1843 y 1849— «La esencia falsa, es decir, teológica, de la religión». En los capítulos que integran esta segunda parte Feuerbach desarrolla las contradicciones entre la religión y la teología, en cuanto que ésta pretende establecer una

mente; pues sólo lo que digo, lo que saco de mí, lo que emplazo fuera de mí puede ser objeto del código penal, pero no lo que pienso o lo que creo. La pregunta sobre cómo puede ser crucificado Dios es, por tanto, la pregunta sobre cómo pueden ser penados el pensamiento y la opinión. Y la respuesta a ellos es: si tú conviertes el pensamiento en una realidad perceptible y concreta también para los otros, fuera de ti, esto es, en una realidad sensible. Ciertamente, el puro pensamiento no es objeto de responsabilidad, es incontestable, se eleva por encima de todos los ataques y limitaciones, es una majestad divina e intangible; pero el pensamiento que se desliza desde la fortaleza segura de la cabeza hasta la resbaladiza lengua, que se humilla y se rebaja hasta la palabra, toma sobre sí toda la debilidad y la miseria de la vida humana.

Así también el Dios que está en vuestra cabeza, *el* Dios que únicamente es una realidad pensada, interior, es decir, sólo pensamiento, no puede ser objeto de risa y escarnio, pero sí el Dios en Cristo, es decir, el Dios *manifestado*; pues manifestarse significa traicionarse, enajenarse, entregarse. Y con todo en Cristo no se expresa ninguna otra cosa sino lo que se piensa de Dios, solamente con *la* diferencia de que lo que en Dios todavía es

---

diferencia artificial entre Dios y el hombre —ésa es la esencia falsa de la religión—, mientras que la religión, en verdad, no es sino la identidad entre la esencia divina y la humana, tema que desarrolla el autor en los capítulos de la primera parte, que, precisamente, lleva por título «La religión en su identidad con la esencia del hombre» —en la edición de 1841— y «La esencia verdadera, es decir, antropológica, de la religión» —en las de 1843 y 1849—. Sobre la relación religión-teología en Feuerbach, véase aquí la nota 24.]

incierto, por ser una simple opinión, en Cristo es indudablemente cierto; pues la palabra es la certeza del pensamiento. El pensamiento puro es inestable, voluble; apenas está ahí presente, cuando ya está de nuevo lejos. Pero el pensamiento que se atrapa en la palabra es retenido: la palabra es estable, segura, cierta. Ahora bien, Cristo es la *Palabra de Dios*, es decir, como ya se ha dicho, el Dios visible, sensible y, por lo mismo, indudable, cierto.

¿Qué?, oigo objetar a pesar de las pruebas aducidas. ¿Una realidad sensible, visible, constituiría el objeto de la revelación cristiana, de la fe cristiana? ¿No se dice expresamente: «La fe mira a lo invisible, la fe no versa sobre las cosas que se ven, sino sobre *las que no se ven* (Heb 11, 1)» (L. [Lutero], t. III, p. 123)? ¿No dice Lutero que Cristo no es objeto de los sentidos para ser un objeto de la fe?[28*]. ¿No está, entonces, expresado aquí como objeto de la revelación lo invisible, pues qué otra cosa es objeto de la fe, sino la palabra de Dios? Ciertamente, ahora, Dios, Cristo, no es para nosotros objeto de los sentidos, pero lo fue un día y volverá a serlo otra vez. Ahora solamente está su *palabra* en nuestros oídos, pero un día estuvo su *ser* ante nuestros ojos.

Abraham es el prototipo de la fe. Abraham

[28*] Véase, por ejemplo, *L.s Briefe* [*Cartas de Lutero*], de De Wette, II. B., p. 196, y, como explicación, el texto de Lutero citado en *Esencia del cristianismo*, II. edic., p. 301 [*XXI. cap.*].

[El texto de *La esencia del cristianismo* al que Feuerbach alude se encuentra en *GW*, vol. 5, p. 345; traducción española, p. 239. Sobre la edición de De Wette, véase lo indicado en la nota 7*.]

creyó en la promesa de Dios. Pero ¿en qué consistía el objeto de esta promesa, de esta fe? En un hijo, o sea, una realidad invisible sólo en aquel momento, pero posteriormente visible. «Tan penetrantes ojos tiene la fe, que ella puede ver en la oscuridad, donde nada brilla; ve donde nada hay que ver; siente donde nada hay que sentir. Así pues, nosotros creemos también en Cristo el Señor, que está sentado arriba, a la derecha del Padre omnipotente, y desde allí reina; que tiene todas las creaturas en las manos y que opera todo en nosotros. Esto no lo vemos nosotros ni tampoco lo sentimos; sin embargo, lo ve el corazón *por la fe tan certeramente* como *si lo viésemos con los ojos*» (t. I, p. 92).

La fe es el ojo espiritual, el ojo de la fuerza de la imaginación; ella ve lo que no ve, es decir, lo que no tiene *presente* ante los ojos —la fe no se atiene al presente—, ella ve como yo veo a un ser alejado, separado de mí por la muerte o por el espacio. La fe está separada aquí del objeto de su veneración; el «muro» de este mundo sensible y presente está entre ella y Dios. Pero la fe traspasa este muro: está separada *no* separada, está con el *alma* donde no está con el *cuerpo*. Para la fe lo lejano está próximo, pero por lo mismo, lo más próximo es lo más lejano. La fe es «insensata» y «absurda», «ciega» y «sorda», pues por una parte está con su sentido y por otra con sus ensueños. Quien ve lo ausente, no ve el presente.

Pero estar separado de un ser según el cuerpo y, sin embargo, unido con Él según el corazón, es estar en una situación de desgarramiento y de violencia, pues mi corazón se separa con violencia de los vínculos de mis sentidos: [es sufrir] una escisión

dolorosa. Así es que algún día se superará esta escisión; algún día se convertirá la fe en contemplación; algún día será Dios *para* el creyente lo que ahora sólo es *en sí* [algún día será] *realidad sensible.* «El reino de Cristo, ahora, en la tierra, es un reino de la fe, en la que Él reina a través de la palabra; no existe como una *realidad visible, manifiesta,* sino que es igual a como se ve el sol a través de una nube.» «No debes ver, sino creer, no debes captar con los cinco sentidos, sino sin intervención de ellos (con los sentidos cegados), *escuchar* únicamente lo que la palabra de Dios te dice, *hasta que* llegue la horita en la que Cristo ponga fin a ello y se *presente públicamente* (abierta y visiblemente) *en su majestad y señorío*; entonces *verás* y *sentirás* lo que *ahora crees*» (t. X, p. 371).

Cristo es la certeza sensible del amor de Dios hacia el hombre; más aún, Él es el Dios que ama al hombre como objeto y verdad sensibles. Pero la certeza y seguridad de este amor radica, como ya se ha dicho, sólo en su humanidad, pues al hombre únicamente lo puede amar un mismo ser, un ser realmente humano, al menos de una manera correspondiente y satisfactoria al hombre. El amor en el sentido de un ser *no* humano o *sobrehumano*[29*], de un Dios no sensible, incapaz de sufrir, es una mentira manifiesta; pues con la humanidad desaparece también el amor. El sentido de la redención y de la reconciliación del hombre con Dios a través de Cristo tampoco radica, por tanto, ni en la función vicaria [de Cristo] ni en [su]

[29*]Algo realmente sobrehumano, pues el ser sobrehumano de la fe no es otra cosa que la realidad *humana exaltada y sobrenaturalizada.*

expiación ni en la justificación ni en el derramamiento de [su] sangre por sí mismos: radica solamente en el amor o, lo que es lo mismo, en la humanidad de Cristo o de Dios. La cólera o el odio de Dios contra los hombres, acallados y cancelados por la sangre de Cristo, es el Dios inhumano aniquilado y anulado por el hombre y en el hombre. Dios *no* es Dios, es decir, no es un ser inhumano e insensible; *Él es amor, es hombre*; por ello está superada toda escisión entre Dios y el hombre, por ello están perdonados los pecados del hombre y está justificado el hombre.

«Hay muchas clases de amor, pero ninguno es tan impetuoso y cálido como el amor conyugal. Un amor conyugal verdadero nos ha mostrado Dios en Cristo, en cuanto que ha querido que Él se haya hecho *hombre* por nosotros y se haya *unido a la naturaleza humana*, y que podamos reconocer y percibir su voluntad amistosa hacia nosotros. Tiene que *ser un amor insondable e inefablemente grande el de Dios a nosotros,* puesto que *la naturaleza divina se ha unido con nosotros* y *se ha abajado hasta nuestra carne y nuestra sangre*, puesto que todo un Hijo de Dios se ha hecho verdaderamente *carne y cuerpo* con nosotros, y se ha aceptado tan nuestro que no sólo quiere ser *nuestro hermano*, sino también *nuestro esposo*, y vuelve hacia nosotros y nos da como propios todos sus bienes divinos: sabiduría, justicia, vida, fuerza y poder, para que también nosotros podamos en Él *ser partícipes de la naturaleza divina*, como dice S. Pedro[30]. Y, como una esposa se abandona con cordial confianza a su esposo y

[30] 2 Pe. 1, 4.

tiene al corazón del esposo por su propio corazón, así tienes tú también que abandonarte *desde lo hondo del corazón* al *amor* de Cristo y no tener *duda alguna* de que *Él no tendrá otras intenciones para contigo sino las de tu propio corazón*» (t. XIV, pp. 353b-355a). «Debo decir que no he leído en la Escritura palabras más deliciosas, hablando de la gracia de Dios, que estas dos palabras: *chrestotes* (*amistad*) y *philanthropia* (*amor por el hombre*) (Tit. 3, 4), en las que la gracia está descrita como algo que *no sólo perdona pecados*, sino también como algo que *habita en nosotros*, que nos envuelve amistosamente, dispuesta a ayudarnos, y *pronta a hacer todo lo que pudiéramos desear*, como un amigo voluntarioso del que un hombre espera todo bien y con el que puede contar para todo» (t. XIII, p. 118). «Éste es mi Hijo amado, en el que pongo mi complacencia. Si yo sé y estoy seguro de que el *hombre* Cristo es Hijo de Dios y en él *se complace el Padre*, entonces también estoy seguro de que las palabras, los actos y los sufrimientos de Cristo —como él dice— también han sucedido *por mí*, y debemos *complacer cordialmente a Dios*. Entonces, ¿cómo podría Dios vaciarse más y darse más amable y dulcemente que cuando dice que le es sumamente caro que Cristo, su Hijo, platique conmigo tan amistosamente, se dirija a mí tan cordialmente y sufra, muera y haga todo *por mí con tan grande amor*? Puesto que Cristo, prendido en tal complacencia y en el corazón del Padre, es tuyo con todas sus palabras y obras, y, como él mismo dice, está a tu servicio, también tienes tú asegurada *la misma complacencia* e, igual que *Cristo, estás en lo profundo del corazón de Dios*» (t. XIV, pp. 543-544).

«Fuera de Cristo no hay complacencia de Dios en el hombre»; *«sólo en Cristo ama Dios a los hombres»*, como el mismo Lutero afirma. ¿Por qué? Porque Dios no puede amar al hombre, porque no puede tener ninguna complacencia en él, si Él no es hombre *en sí mismo, propiamente dicho.* Sólo en Cristo, *no en sí mismo*, sin Cristo o pensado fuera de Cristo, perdona Él los pecados de los hombres. Pero el perdón es un acto de amor. ¿Por qué? Porque un ser que excluye de sí la humanidad es un ser inhumano y también condena necesariamente los pecados de los hombres. Ante el legislador *no humano* el hombre que traspasa sus mandamientos *no* está ante sus ojos *como hombre*, sino sólo como transgresor, *como pecador*; por eso condena a muerte inmisericordemente, es decir, sin distinguir, *con el pecador también al hombre.* Para perdonar al pecador tengo que *ver al hombre,* poner al *hombre* como *portavoz*, como *mediador, entre el juez y el pecador*; tengo que calentar en la *sangre* del hombre mi frío entendimiento condenatorio.

Pero ¿cómo puedo conseguir esto si yo mismo sólo soy un fantasma sin sangre? Entonces, antes que nada, yo mismo tengo que ser un hombre real, pleno y completo para poder reconocer en el pecador al hombre, y a través del hombre purificar y perdonar al pecador. *Sólo el hombre puede perdonar los pecados al hombre.* Que el hombre Cristo es al mismo tiempo Dios (y esto viene a significar: no el hombre, sino Dios sólo puede perdonar y cancelar los pecados) se comprende por sí mismo, pues —a parte de otras razones—, si el hombre Cristo no es al mismo tiempo Dios, entonces subsiste ese ser diferente del hombre, la esencia sobrehumana o no humana, como el ser

supremo, divino, y, consiguientemente, frente a Él persisten los pecados como una indeleble y escandalosa contraposición. Sin embargo, Dios perdona los pecados sólo *en cuanto hombre.* Únicamente la *sangre* de Cristo, como signo visible de la *consanguinidad* entre la esencia divina y la humana, sólo esta «sangre del amor», como la llama Lutero en varios lugares, otorga el perdón de los pecados y es garantía del mismo; pues ¿cómo iba a condenar lo *igual a su igual?*, ¿cómo iba condenar la *sangre a la propia sangre?* «Quien haya comprendido en su corazón esta idea, a saber, que el Hijo de Dios se ha hecho *hombre*, no tiene que cuidarse de recibir de Cristo el Señor *nada malo*, sino *todo lo bueno.* Pues sé muy bien que yo *no me guardo rencor a mí mismo ni quiero hacerme daño.* Pero esto es precisamente Cristo, *quien, como yo*, es también un verdadero hombre. ¿Cómo, pues, podría *tramar algo malo contra Él mismo*, esto es, *contra nosotros*, que somos su carne y su sangre?» (t. XV, p. 44).

No. Quien carga sobre sí la carne y la sangre, carga también con los pecados, pues los pecados vienen únicamente de la carne y de la sangre. Si Él también odia y rechaza los pecados en sí mismos, también los tolera *por amor del pecador* y no los tiene en cuenta. Desde luego que con su vista infalible ve los pecados y las faltas, pero no los pone *delante* de la criatura, de manera que por los muchos árboles no vea el bosque, sino *detrás* de la criatura, *es decir, en la sombra*, no en la luz. Como un ser *propiamente humano*, interpreta los pecados de los hombres en un sentido *bueno*, en un sentido *humano.* «Dios actúa como un padre frente a su hijo. Si se le dice: mira, tu hijo bizquea, el padre contesta: está coquetean-

do. Lo mismo sucede con una verruga, que para él está siempre en el sitio justo. Así actúa también Cristo: *¡Ah!, no es un pecado, es sólo una debilidad en el pobre pecador!*» (t. XII, p. 602)[31*].

[31*] [En la edición de 1846 añadió Feuerbach en este punto el siguiente texto de Lutero:] «Pero, dices tú, los pecados que hacemos diariamente ofenden e irritan a Dios; ¿cómo, entonces, podemos ser santos? Respuesta: el amor materno es más fuerte que la suciedad y la tiña del niño. Así pues, el amor de Dios para con nosotros es mucho más fuerte que nuestra suciedad e impureza. Por tanto, aunque somos muy pecadores, no perdemos la filiación a causa de nuestra suciedad» (*Tischreden*, Eisleben, 1566, p. 186).

[La edición de los *Tischreden* (*Discursos de sobremesa*) que cita Feuerbach es una valiosa edición antigua, impresa por Urban Gaubisch en Eisleben, en 1566, con el título de *Tischreden oder colloquia Doct. Mart. Luthers.* En el larguísimo título, incompleto aquí para no cansar al lector, se nos indica sólo el nombre del coleccionista que reunió los *discursos* allí ofrecidos: Johan. Éste fue uno de los numerosos coleccionistas (entre los nombres destacados están los de Conradus Cordatus, Veit Dietrich, Anton Lauterbach, Johannes Aurifaber, Johannes Rörer, etc.) que transcribieron en apuntes los dichos de Lutero en la agradable comensalía que debía producir el yantar y el beber compartidos generosamente en el antiguo convento agustino de Wittenberg, convertido en vivienda de Lutero y su familia, y en un lugar de acogida para una permanente peregrinación de amigos, discípulos y admiradores. En ese ambiente de total espontaneidad y naturalidad hubo lugar para los temas más diversos en los tonos más diferentes: desde comentarios evangélicos dichos con la frescura del alemán que Lutero recreaba, hasta expresiones y chistes del más grueso calibre sobre el papado, en latín cuasigoliárdico y en alemán tabernario. Por su fidelidad, las colecciones reunidas por los comensales tienen un alto valor histórico, ofreciendo al lector vívidas instantáneas de Lutero, su vida, su ambiente y su época. Sobre los *Tischreden* consúltense los seis volúmenes correspondientes de *WA* (*Tischreden*); en castellano: R. García-Villoslada, *Martín Lutero*, vol. 2, Madrid, 1976, pp. 247 ss., y la edición de *Obras* de Lutero preparada por T. Egido, Salamanca, 1977, pp. 425 ss. El texto que Feuerbach ha citado lo encuentra el lector en *WA, Tischreden,* 1, *Tischr.* 437, p. 189, 20-24.]

El pecado despoja al hombre de la paz de la conciencia, de la alegría, del coraje y del sentimiento de la propia dignidad, el pecado aplasta y aniquila al hombre, sobre todo al creyente, para el que el pecado trae como consecuencia la cólera de Dios, la pérdida de la gracia y de la salvación eterna. Pero la encarnación, esto es, la humanización de Dios, es al mismo tiempo la «*divinización del hombre*»; en tanto que Dios es hombre, así, a su vez, el *hombre* es *Dios*. Por tanto, lo que me quita la conciencia de pecado, me lo devuelve Cristo, en el que la naturaleza divina del hombre se me hace objeto presente. Sí, la gloria, de la que yo soy partícipe en Cristo, me hace completamente insensible frente a la injuria que me produce el pecado. ¿Qué me importa el griterío de los periódicos, si leo mi nombre inscrito en el libro de la inmortalidad? ¿Y qué el reproche de mi conciencia turbada y temerosa[32*], cuando incluso los cielos resuenan en alabanza mía a causa de la distinción a mí concedida en la encarnación de Dios? ¿Qué temer de la picadura de la serpiente diabólica en mi talón (t. I, pp. 38-39), si el veneno no me entra en la sangre ni en el corazón? ¿Y qué temer al

---

[32*] «Qué cosa nos puede turbar, sino, tal vez, nuestros pecados y la mala conciencia; pero de esto nos ha liberado Cristo, aunque seamos los mismos pecadores cada día». *L.s Briefe* [*Cartas de Lutero*] de De Wette, t. V, p. 37. Véase allí mismo la muy interesante carta a H. Weller, t. IV, p. 188.

[Sobre la edición de De Wette, vid. *supra* nota 7*. Es conocida la angustia con la que Lutero vivió la conciencia de pecado y la inquietud que revestía su preocupación por su propia salvación. Sobre este tema hay abundante bibliografía. Recomendamos al lector el estudio de R. García Villoslada, *Martín Lutero*, en cuyo vol. 1, capítulos 4, 6, 8, 9 y 10, se abunda en la cuestión desde diferentes aspectos.]

fango callejero en mis pies, si mi cabeza brilla en el cielo como una estrella de primera magnitud? ¿Qué me van asustar las sombras detrás de mi espalda, si tengo la luz delante de mis ojos? Si la realidad está a mi favor, ¿cómo puede estar contra mí el desorden? «Cuando el corazón está limpio, todo está limpio y sano, aun cuando fuese impuro todo lo de fuera, sí, aunque el cuerpo estuviese lleno de úlceras y viruelas y fuese pura lepra» (t. IX, p. 203).

Las toscas y repugnantes representaciones teológicas sobre la función vicaria, la justificación y la expiación, ya mencionadas más arriba, y también las de la mediación y la reconciliación, derivan, pues, únicamente del hecho de que tras el Dios humano y sensible continúa subsistiendo todavía el antiguo Dios furioso, ante el cual los hombres, en cuanto pecadores, no son nada, porque para él los pecadores no son tenidos en cuenta como hombres; ese Dios «separado», «desnudo», es decir, el Dios inhumano e insensible, queda en pie como una realidad. Pues un Dios humano es por sí mismo el vicario y el justificador del hombre; no necesita ningún mediador entre él y el hombre. Pero que detrás del Dios humano continúe haciéndose realidad o, mejor, irrealidad, uno no humano, es ciertamente una contradicción; pues con la encarnación de Dios es anulado de por sí el ser inhumano —tan bien, tan necesariamente anulado, como se anula el gas si se convierte en un cuerpo sólido— y en su lugar se pone un nuevo y diferente ser, el Dios humano, la esencia humana.

Si el Dios humano no se pone en lugar del no humano, ni él es sólo un intermediario entre la realidad no humana y la humana, entonces la recon-

ciliación entre ambas realidades es únicamente superficial, aparente, sí, incluso falsa; pues entonces sólo es abolida la cólera de Dios, pero no el *fundamento* de la cólera, no *el ser* que se enoja, y que, conforme a su naturaleza, se enoja necesariamente con el hombre, puesto que no tiene una esencia humana en sí. Su reconciliación con el hombre es, en sentido estricto, sólo una *ficción*, una *violencia* que se hace a sí mismo; pues conserva su rencor en el ánimo, sólo que no lo manifiesta, porque el mediador le tiene las manos sujetas. «¿Cómo podría, pues, el Padre estar encolerizado con nosotros? Sí, incluso el Padre se convierte en un hijo y, a causa del Hijo, se siente, en cierto modo, *obligado* (si puedo decirlo así) a hacerse niño, a jugar con nosotros, a acariciarnos» (t. VII, p. 120). «Este es, pues, el verdadero Cristo, que *tiene poder sobre Dios nuestro Señor*» (t. XII, p. 568). El Dios humano —y mediante él todo hombre, como a menudo dice Lutero— domina al inhumano; pero, a pesar de ello, el Dios inhumano continúa siendo todavía un poder *autónomo*, una *persona*, que, por ello, necesariamente también quiere hacerse valer *a sí mismo*, y tanto más cuanto que Él es la persona de primer rango. ¿Cómo se podría, pues, llegar a una paz verdadera y sólida en tanto esa realidad sobrehumana, o, lo que es lo mismo, inhumana, no fuese completa y suficientemente descartada?

Pero, prescindiendo de esta contradicción —contradicción insoluble en el interior de la fe y del cristianismo— de que la fe, en el temor de su corazón y en la limitación de su entendimiento, tiene en reserva, detrás del ser bueno y humano, un ser malo e inhumano, ella [la fe] hace verdaderamente del Dios humano el *único, absoluto y ver-*

dadero Dios[33]. «Decid que vosotros *no sabéis ni queréis saber de ningún otro Dios* sino del que ha estado en el vientre de la Virgen María y ha mamado de sus pechos. *Donde está el Dios Jesucristo, allí está Dios mismo y toda la divinidad*, allí podéis encontrar también a Dios Padre y a Dios Espíritu Santo; *fuera de ese Dios*, del Señor Cristo, no hay *ningún Dios*» (t. V, p. 558). «Quien *no* encuentra o agarra a Dios *en Cristo*, no tendrá ni encontrará *ningún otro Dios* fuera de Cristo» (t. XXII, p. 104).

Por consiguiente, todas las cualidades de Dios pasan a Cristo, y [a Él] ciertamente *en cuanto hombre* —un paso que, precisamente por eso, anula la existencia de un Dios diferente de Cristo o desde luego la hace superflua— y, a la inversa, todas las propiedades del hombre son transferidas a Cristo *en cuanto Dios*, para así hacer del Dios en Cristo un verdadero hombre y del hombre en él un verdadero Dios; de manera «que *no* se le puede *adorar* a Él *como un Dios* si *no* se le *adora*

---

[33] Una vez más, esta conclusión, sobre todo si se tiene en cuenta la intencionalidad de Feuerbach, es una interpretación sesgada del pensamiento de Lutero. Puede decirse, en efecto, que la teología luterana ha abandonado la preocupación por el misterio del *Deus in se* en favor del *Deus pro nobis*, el Dios accesible al hombre en la persona humana de Cristo, en donde está el verdadero conocimiento de Dios. Pero la intención de Lutero no sigue por el mismo camino por el que discurre la argumentación de Feuerbach, quien, insistiendo en la divinización de la humanidad, quiere preparar el terreno para su proclamada conversión de la teología en antropología. El interés de Lutero es, sin embargo, estrictamente religioso. Se trata de una consideración soteriológica: el *Deus pro nobis in Christo* significa que Cristo revela el amor de Dios al hombre y en él perdona Dios al hombre y le da nueva vida. Este carácter salvífico de la obra de Cristo es lo que le interesa resaltar a Lutero.

también como un hombre» (t. VII, p. 385)[34*]. *Nada hay en Dios que no* esté *en Cristo:* Cristo es el Dios revelado, es decir, el *Dios al descubierto, sin reservas.* Como Lutero dice (t. XXII, p. 79), en Cristo, Dios se ha *vaciado por completo*, sin conservar nada *para sí.* ¿Cómo puede, entonces, Lutero distinguir todavía entre este Dios, que se nos ha dado y revelado completamente tal como él es, y un Dios *en sí*, un ser inconcebible e inhumano, que se «*viste*» y se «*presenta*» como un hombre

---

[34*] Sobre esta cuestión, la llamada *communicatio idiomatum*, véase además, p. ej., t. XXI, pp. 277 hasta 280; t, XI, p. 574; t. IV, pp. 313, 335-36. Sobre el hecho de que, sin embargo, tampoco aquí se llega a una verdadera y clara unidad, véase *Esencia del cristianismo*, p. 513.

[El texto de *La esencia del cristianismo*, al que Feuerbach alude se encuentra en *GW*, vol. 5, pp. 559 ss.; trad. española, pp. 367 ss. La meta que Feuerbach persigue con el recurso a la doctrina de la *communicatio idiomatum* es la disolución antropológica de la esencia divina. Ya en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* exponía su autor una argumentación ontológico-lingüística en la que subyacía también la doctrina de la *communicatio idiomatum.* «La religión cristiana ha unido el nombre del hombre y el nombre de Dios en el *único* nombre del hombre-Dios, y, por consiguiente, ha elevado el nombre del hombre a atributo del ser supremo. La nueva filosofía ha convertido, de acuerdo con la verdad, este atributo en sustancia y el predicado, en sujeto —la nueva filosofía es la *idea realizada*— la *verdad* del cristianismo. Mas justamente, al contener en sí la *esencia* del cristianismo, renuncia al *nombre* del cristianismo. El cristianismo ha enunciado la verdad sólo *en contradicción con la verdad.* La verdad no contradictoria, pura y no falsificada, es una *verdad nueva*: un *acto nuevo y autónomo* de la humanidad» (*Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, en *GW*, vol. 9, p. 263; trad. esp., p. 26). Sobre el uso que Feuerbach hace del concepto de la *communicatio idiomatum* en el protestantismo puede consultarse: K. Barth, «L. Feuerbach», en *L. Feuerbach*, hrsg. von E. Thies, Darmstadt, 1976, p. 16, y del mismo autor, *La Théologie protestante au dix-neuvième siècle*, Genève, 1969, p. 331.]

sólo para —¡una buena idea!— insinuar al hombre su inhumanidad bajo la firma de la humanidad? Únicamente en contradicción con su sentimiento y fe verdaderos. Un Dios que *no* es *para mí* tal como es *en sí*, suscita y merece, en vez de fe y confianza, sólo *duda* y *desconfianza*; pues yo no sé si él no es para sí precisamente lo contrario de lo que es para mí, si él no me maldice a mis espaldas, mientras que me adula a la cara. Pero *sólo lo que despierta fe* y *merece fe es Dios.*

La fe es felicidad; la incredulidad, desdicha; la fe es concordia[35*]; la incredulidad, discordia; la fe es certeza; la incredulidad, duda; ahora bien, sobre la certeza descansa la bendición de la luz; sobre la duda, el maleficio de la noche, que no es amiga de hombre alguno. La duda reposa sobre el juego del *azar* —hoy esta circunstancia me desbarata mis cálculos, mañana otra—; la fe, sobre el *terreno inalterable de la necesidad*: es imposible que este ser me engañe y me defraude, imposible que Dios mienta, Él no puede ser otra cosa sino verdadero, tampoco puede no ser verdadero. La fe es la raíz del amor —la fe, la confianza despiertan el amor—[36]; la duda, la raíz del odio —la duda, la

---

[35*] La fe está caracterizada aquí, aunque sobre el fundamento de Lutero, únicamente según su significado *general, verdadero y humano.* Sólo para la fe en este sentido entendida valen las propiedades de la concordia, la firmeza y la felicidad; pues en cuanto la fe se extiende a las cosas, o mejor, a las quimeras, que contradicen «a los sentidos, al sentimiento, a la razón», se convierte ella en la mayor e insoportable tortura que el hombre pueda jamás infligirse.

[36] Esta afirmación parece contradecir lo expuesto por el mismo Feuerbach en el capítulo XXVII de *La esencia del cristianismo*, que lleva precisamente por título «La contradicción entre la fe y el amor», en donde asegura el filósofo que «*la fe es lo*

desconfianza enemistan al hombre con el hombre—; la duda repele, la confianza atrae; la duda es desabrida; la fe, afable. La increencia es el infierno de los celos; la fe, el cielo del amor seguro. La incredulidad sacrifica la *realidad* a la *apariencia*, pero la fe no confunde, a causa de la apariencia de lo contrario, la realidad a la que ha dado su confianza; pues está segura de que ninguna realidad puede ser lo contrario de ella misma. La incredulidad, la sospecha *no* se fían de su objeto *más allá de lo que ven*, pues sólo lo creen capaz de *maldad*; la fe, por el contrario, está segura de su objeto incluso en la separación, en la distancia, pues sólo lo considera capaz de *bondad*, porque ella misma sólo tiene en el pensamiento lo bueno, como, a la inversa, la incredulidad lo malo. *Creer* significa propiamente creer en lo *bueno*, *no* creer significa creer que *nada hay bueno*. La fe es el convencimiento de que en todas partes lo bueno no tiene que sucumbir a lo malo, sino lo malo a

---

contrario del amor» (*GW*, vol. 5, p. 425; traducción española, p. 287) y que «la fe lleva necesariamente al *odio*; el odio, a la *persecución*» (ídem, p. 429 y 290, respectivamente). En realidad Feuerbach no se contradice. Muy posiblemente para evitar esta sensación redactó el contenido de la nota anterior (véase aquí mismo nota 35*), en la que advierte que en *La esencia de la fe según Lutero*, en el lugar que nos ocupa, está hablando de la fe en sentido humano; en el capítulo ya indicado de *La esencia del cristianismo*, habla, sin embargo, de la fe en sentido religioso. Por tanto, mientras que Feuerbach muestra su complacencia ante la fe o confianza humana, porque conduce al amor, ante la fe religiosa no manifiesta sino hostilidad, considerándola fuente de intolerancia y ligada esencialmente a la irracionalidad, por lo que ella «limita e *idiotiza* al hombre, le priva de la libertad» (*La esencia del cristianismo*, en *GW*, vol. 5, p. 413; traducción española, p. 280). Sobre la «inmoralidad» de la fe, según Feuerbach, véase L. M. Arroyo, *Yo soy Lutero II*, Salamanca, 1991, pp. 183-187.

lo bueno; el convencimiento de que la verdad, incluso aunque esté sola y abandonada, es y puede infinitamente más que la mentira, aunque del lado de ésta se pongan millones de emperadores y de papas. La fe no confía, como la incredulidad, en el poder de la policía y del código penal inculpatorio ni en personas («hombres»), ni en asociaciones («tropas»), ni en números, ni en masas, ni en medios, ni en títulos; ella confía sólo en su buena y justa *causa;* por tanto, incluso encadenada, está ella segura de su victoria.

La *fe* es la *alegre perspectiva* de que *el día de hoy no es el último día bajo el sol*, de que al hoy sigue el mañana y, por tanto, lo que *no* es hoy lo *será* mañana. La *incredulidad, por el contrario, interrumpe la historia con el presente*; ella se imagina que el hoy sea siempre, que la *faz hipocrática del presente* sea la expresión permanente y característica de la humanidad[37]. La *incredulidad* sacrifica la *historia* al *periódico*, la *gloria del futuro*, la *gloria de la historia* a una victoria momentánea, a una gloria efímera; la fe, sin embargo, renuncia al placer y a la posesión del presente en la certeza de que el futuro es *suyo.* «La fe

---

[37] La expresión *faz hipocrática* es un símil que Feuerbach toma prestado del lenguaje médico. En efecto, la *facies hipocrática* es el nombre que se da al semblante del moribundo, caracterizado por el aspecto lívido, retraimiento de la piel, ojos hundidos, nariz afilada, sienes deprimidas y rasgos acentuados. El nombre le viene de Hipócrates (400 a. de C.), quien describió así la sintomatología del agonizante. Sugiero que Feuerbach utiliza este símil para expresar la decrepitud y agonía de una existencia sin horizonte ni perspectivas de futuro, y para subrayar el carácter optimista de la fe frente al pesimismo de la incredulidad, entendidos ambos términos en el sentido que les está dando en las líneas precedentes, es decir, en sentido estrictamente humano, a tenor de lo que él mismo advierte en la nota 35*.

—dice Lutero (t. XVII, p. 717)— no tiene nunca que hacer con cosas pasadas, sino únicamente con las *futuras*. Pues no se cree en las cosas que ya han sucedido, sino en las promesas de Dios, que quiere hacer las cosas.» La incredulidad limita el contorno de lo posible al estrecho círculo de su experiencia hasta ese momento; sin embargo, la fe no se vincula a los límites del pasado y del presente; ella cree en la posibilidad de lo (hasta ahora) imposible. «Para la fe nada es imposible»[38]. La incredulidad es, por tanto, pusilánime, prudente, sí, demasiado prudente, condicionada, circunstanciada, filistea[39], apocada, cobarde; la fe idealista, incondicionada, lacónica[40], resoluta, audaz, libre, confiada.

Pero la confianza, la libertad, la seguridad, la absolutez, la necesidad, la inmutabilidad, la concordia, la decisión, la certeza, la bienaventuranza, el amor, la amabilidad, la benevolencia —las propiedades y características de la fe— son también las propiedades y características de la divinidad misma. ¿Cómo puedes tú, entonces, distinguir en Dios un Dios *en sí* y un Dios *para ti*? Aquello en lo que queda anulada la validez e incluso la posibilidad de esa distinción, eso precisamente, sólo eso, es Dios. ¿Puedes plantearle a la luz la pregunta de si es luz y también no luz? ¿Acaso no anulas con esa pregunta la esencia de la luz? ¿Puedes preguntar ante un ser benévolo si lo es sólo para ti o si es

---

[38] Referencia al Evangelio de S. Marcos, 9, 23.

[39] Este adjetivo, utilizado algunas veces por Feuerbach en sus escritos, viene a ser sinónimo de «estrecho de miras», o bien «pequeñoburgués». En otra acepción puede significar «pedante».

[40] Es evidente que este término es usado aquí en sentido impropio. De hecho desapareció de la edición de 1846.

también benévolo en sí mismo? ¿Qué es un ser bueno, que despierta fe y confianza, sino un ser que es para ti lo que es para sí mismo? Ser bueno significa propiamente no ser ni tener nada para sí que no se sea ni se tenga también para los otros. Así pues, ¿puede un ser abierto ser al mismo tiempo un ser cerrado?, ¿un ser que se manifiesta ser al mismo tiempo reservado? ¿o bien un objeto de la fe ser al mismo tiempo un objeto de la duda y de la desconfianza? Pero ser bueno en el sentido más alto significa justamente ser Dios; por tanto, si anulas la realidad buena, entonces anulas la realidad divina. Ahora bien, eso es lo que tú haces cuando, en contraste con el Dios para ti —es decir, con el ser bueno— admites además un Dios en sí —es decir, un ser *no* bueno y, consiguientemente, no divino—.

Ciertamente, lo que no es bueno no es *ipso facto* malo; pero un Dios que te viene a la cabeza sólo cuando tú renuncias a la bondad, que te quita la fe en la bondad como la realidad verdadera y última, esto es, divina, que rebaja la bondad a un simple antropomorfismo, a una pura imagen, a una pura apariencia, un Dios así, en realidad, *no* es un Dios, sino un ser malo. «Dios en sí, Dios fuera de Cristo —dice Lutero—, es un Dios *terrible* y *temible*»; pero lo que *sólo* infunde miedo y espanto es evidentemente un ser malo[41]. Por tan-

[41] El texto de Lutero al que Feuerbach se refiere aquí se encuentra en *La esencia del cristianismo* con indicación de su procedencia: *LA*, vol. XV, p. 298 (*GW*, vol. 5, p. 101; trad. esp., p. 96). Nuevamente se refiere Feuerbach aquí al desinterés de Lutero por el *Deus nudus* en favor del *Deus revelatus pro nobis in Christo* (véase más arriba la nota 33). Además de la intención soteriológica allí indicada, había en Lutero una preocu-

to, *el Dios en sí*, «*la majestad*», únicamente se diferencia *de la esencia del diablo* en la representación, en el nombre, pero no en la realidad, *no en su esencia.* La «oposición al diablo» (es decir, contra el ser malo y enemigo del hombre) es la fe en que Dios es hombre y el hombre Dios. Por eso, «el enemigo del hombre», el diablo, intenta por todos los medios atacar esta fe; pero precisamente también contra esta fe lucha el Dios en sí, pues él no quiere saberse, [en cuanto] realidad «simple» y pura [que es], puesto en contacto con la realidad remendada, andrajosa y sucia del hombre. Ambos coinciden en sus obras; ¿cómo, pues, podrían distinguirse en su esencia? El diablo representa, ciertamente, el ser inhumano, y el Dios en sí únicamente el ser sobrehumano, pero la *sobrehumanidad* es solamente un *subterfugio* de la *inhumanidad,* de la misma manera que la *suprarracionalidad* sólo es un *subterfugio* de la *irracionalidad*, y la *sobrenaturalidad* sólo un *subterfugio* de la *falta de naturalidad.* Por lo demás, se observa de pasada que el

---

pación por las consecuencias derivadas de las actitudes sectarias de los *Schwärmer* (*entusiastas* o *fanáticos delirantes*), que rechazaban todas las instituciones civiles y religiosas como obstáculos para la unión directa con Dios que ellos predicaban con ardor de iluminados. Con este doble propósito, soteriológico y polémico, escribía Lutero: «Debes decididamente rehusar conocer un Dios, cualquiera que sea, fuera del hombre Jesucristo; es a Él a quien debes estrechar y atarte de todo corazón, abandonando la especulación sobre la Majestad [divina]. Porque el que escruta la Majestad será anonadado por la gloria. Yo sé por experiencia lo que digo. Pero esos espíritus fanáticos que entran en relación con Dios alejándose del hombre no me creen. Cristo mismo lo dijo: "Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre sino por mí" (Juan 14, 6). Esto es porque fuera de este camino, a saber, Cristo, no encontrarás ninguna otra vía que conduzca al Padre» (*WA*, 40, I, 78, 15-22).

Dios en sí no es propiamente otra cosa que Dios como *esencia metafísica*, esto es, como puro ser de pensamiento, sin pasión. Lutero fue enemigo de la metafísica, un enemigo de la abstracción, un enemigo de la falta de pasión: «Dios odia y desprecia —dice Lutero en t. III, p. 266— la rígida apatía.» Pero lo que la gente *aborrece* y *rechaza fuera* de la religión, lo *acoge con gusto en la religión*; ¿por qué? Porque ella [la gente] vuelve su espalda al objeto de la religión, pero no su rostro.

El *verdadero* Dios, el *verdadero* objeto de la fe luterana y de la fe cristiana en general, es únicamente Cristo, y sólo porque justamente en Él ya no se puede distinguir un *Cristo en sí* del Cristo *para nosotros*, y, por tanto, en Él se cumplen todas las condiciones de la divinidad, se resuelven todos los misterios de la naturaleza divina, se superan todas las dificultades y dudas, y se eliminan todas las razones para la desconfianza y la sospecha. «Por eso hay que procurar en primer lugar y ante todo que aprendamos a confiar en la bondad de Dios, la cual Él nos ha mostrado en Cristo, su Hijo, al que nos entregó por nuestros pecados y por la muerte. Pues, si no, nace un hábito y una inclinación a la *desconfianza hacia Dios* que después se hace insuperable» (t. VII, p. 211). «Los pensamientos sobre su majestad (de Dios) (es decir —como Lutero se expresa algunas líneas antes—, sobre "Dios en cuanto *esencia absoluta*") son muy peligrosos. Pues un espíritu maligno puede disfrazarse con la forma de la majestad; con la *forma de la cruz, sin embargo, no puede disfrazarse*» (id., p. 153)[42*].

[42*] Por lo demás, Lutero tuvo estos estados de ánimo

Esto significa: el ser de Cristo es un ser evidente, luminoso, transparente; Cristo *no es nada en sí o para sí* que *no sea para nosotros.* Su ser divino es nuestro ser divino; su nacimiento como hombre, nuestro nacimiento salvífico; su victoria, nuestra victoria; en resumen, todo lo *suyo* es *nuestro.* ¿Qué es, pues, la resurrección de Cristo por sí misma? Nada, pues ella significa únicamente *nuestra* resurrección, es solamente la certeza sensible de nuestra resurrección, de nuestra inmortalidad. ¿Qué es el hombre-Dios para sí mismo? Nada; pues el hombre Cristo sólo es Dios para que éste sea Dios *para nosotros*, y es hombre para que sea

---

—tentaciones—, en los que el espíritu maligno, el espíritu de la incredulidad, Satán sin duda, se disfrazaba incluso con la apariencia de Cristo. *L.s Briefe* [*Cartas de Lutero*], de De Wette, t. III, p. 226.

[Sobre la edición de De Wette, vid. nota 7*. En el texto de Lutero encontramos una referencia a uno de los temas clásicos de la teología luterana: la *theologia crucis* en oposición a la *theologia gloriae.* En la misma línea de lo que venimos comentando en las notas precedentes, se trata del tema del verdadero conocimiento de Dios, en el cual Lutero polemiza con la teología natural y puramente especulativa de la escolástica (*theologia gloriae*), en favor de un conocimiento salvífico que, según el Reformador, sólo se nos da en Cristo crucificado, es decir, no en el *Deus nudus* o de la majestad, sino en el *Deus absconditus* de la cruz (*theologia crucis*): «No puede llamarse en justicia "teólogo" al que crea que las cosas invisibles de Dios pueden aprehenderse a partir de lo creado [...]. Sino, mejor, a quien aprehende las cosas visibles e inferiores de Dios a partir de la pasión y de la cruz.» «De tal manera que no basta ni aprovecha a nadie el conocimiento de Dios en su gloria y en su majestad, si no se le conoce también en la humanidad y en la ignominia de la cruz» (*Disputa de Heidelberg*, en *WA* 1, 361, 32 s.; 362, 2 ss. *Lutero. Obras*, ed. de T. Egido, Salamanca, 1977, p. 82). Dos obras clásicas sobre la *theologia crucis* de Lutero son las de H. Bandt, *Luthers Lehre vom verborgenen Gott*, Berlin, 1958, y W. von Löwenich, *Luthers Theologia crucis*, 5.ª ed., Witten, 1967.]

hombre *para nosotros.* ¿Qué es en general Dios *para sí*? Nada, pues Dios solamente es Dios *para otros*, existe únicamente para lo que *no* es Dios. Donde no hay ninguna necesidad en general tampoco hay necesidad de Dios, y donde no hay necesidad de Dios no hay Dios. El «*fundamento*» de Dios radica *fuera de Dios*, radica en el *hombre: Dios presupone al hombre.* Dios es «el ser necesario», pero *no para sí* o *en sí*; es necesario *para otros*, para los que lo sienten o lo piensan como necesario. Un Dios sin hombre es un Dios sin necesidad, pero sin necesidad es sin fundamento, es futilidad, lujo, frivolidad. «*Dios no es un Dios de muertos, sino de vivos* (Mat 22, 32). Dios no es Dios *de aquello* que *no* es *en sí mismo; nullus* (ninguno) y *nemo* (nadie) *no adoran a Dios*, y Dios no reina sobre ellos. Si Abraham tiene un Dios, se sigue también necesariamente que Dios y Abraham tienen que vivir a la vez, pues ellos *dos permanecen y caen el uno con el otro*, toda vez que Dios no tiene nada que hacer con los muertos» (t. II, pp. 494-495).

Esto significa: ningún hombre, ningún Dios. Dios es esencialmente Dios *de alguien*. Pero ese alguien es para nosotros el hombre. Dios es esencialmente señor; pero no hay señor sin siervo. «*Tener un pueblo propio* es algo peculiar de un *Dios verdadero*» (t. XIII, p. 157). Dios es esencialmente padre, pero el padre no lo es sin el hijo. «*La divinidad no existe sin la criatura*» (t. XIX, p. 619).

Dios es nada *en sí mismo.* Pero, entonces, ¿cómo explica esto la fe, cuando presupone una subsistencia de Dios independiente del hombre? Por la gracia, la clemencia, la misericordia, la bondad; en *una* palabra: por el *amor* de Dios. El amor es la dependencia de un ser independiente,

el no-ser-nada-para-sí de una realidad que, no obstante, es por sí o se presenta como tal. Amar significa no poder ni querer ser nada en sí mismo, significa poner el propio ser fuera de sí[43]. La frase: Dios es el amor, es decir, el amor es la esencia de Dios, no dice, pues, nada más que esto: Dios no es nada en sí. Pero esta esencia de Dios, no ser nada en sí mismo, es revelada real y sensiblemente sólo en Cristo; únicamente Cristo es el verdadero y esencial objeto de la fe. La esencia de la fe no es, por tanto, otra cosa que la certeza, la indudable e inquebrantable certeza de que el *amor del hombre* es *la esencia de Dios, la esencia suprema*[44].

---

[43] Feuerbach retoma aquí un tema ya abordado en sus *Principios de la filosofía del futuro:* el profundo significado antropológico del amor, con las implicaciones de orden teórico y práctico que conlleva. En esa obra, publicada en 1843, escribe Feuerbach: «El hombre particular *para sí* no tiene la *esencia* del hombre *ni en sí como ser moral, ni en sí como ser pensante.* La *esencia* del hombre reside únicamente en la comunidad, *en la unidad del hombre con el hombre*; una unidad que, no obstante, no reposa sino en la *realidad* de la *diferencia* entre el Yo y el Tú.» «La *soledad* es *finitud* y *limitación*; la *comunidad* es *libertad* e *infinitud.* El hombre *para sí* es hombre (en el sentido usual); el hombre *con* el hombre, la *unidad del Yo y el Tú es Dios*» (*GW*, vol. 9, pp. 338 s., §§ 61 y 62; traducción española, pp. 109 s., §§ 59 y 60). El reflejo religioso de este ser comunitario del hombre es, según Feuerbach, el dogma cristiano de la Trinidad (véase el cap. 7 de *La esencia del cristianismo*, así como su apéndice, § IX, en *GW*, vol. 5, pp. 130-149 y 500-510; traducción española, pp. 112-119 y 323-327, respectivamente).

[44] Esta interpretación del amor de Dios ya la expuso Feuerbach en *La esencia del cristianismo*, en varios lugares. Así, en el capítulo titulado «El misterio de la encarnación o Dios como amor, como ser del corazón» puede leerse: «La conciencia del amor divino [...] *constituye el misterio de la encarnación* [...]. La encarnación no es otra cosa que la manifestación real y sensible de la *naturaleza humana* de Dios [...]. La encarnación no debe ser nada ni significar nada ni tener otro efecto más que la

La fe «no entiende *nada de juicio*, sino únicamente de *gracia, benevolencia, clemencia, misericordia*», «ella debe brotar y fluir de la sangre, las heridas y cicatrices de Cristo, en el que tú ves qué benévolo es Dios contigo, que hasta ha entregado su Hijo por ti» (t. XVII, pp. 400-401). «La fe no será *nada* aunque creyese que Cristo es omnipotente, que sabe y puede todas las cosas. Pues la fe viva es ésta: la que *no duda* de que Dios es también una *voluntad buena* y *misericordiosa para hacer lo que nosotros pedimos.*» «La fe en Cristo no significa en verdad nada más que la *pura gracia* y la *bondad de Cristo*» (t. XIII, pp. 357, 355)[45]. «Cada vez que la Escritura habla de la fe alude a la fe que se construye sobre una gracia intensa (bondad, compasión, misericordia)» (t. XX, p. 41)[46]. «Cuando nuestros corazones están sumidos en la aflicción, el miedo y la necesidad, no piensan ni experimentan ni sienten ninguna otra cosa sino que Dios está enojado con nosotros, nos abandona y es nuestro enemigo. Entonces la *fe* debe mantenerse en el *juego contrario*, a saber, que *en Dios no hay ningún enojo ni odio ni castigo ni culpa*» (t. V, p. 572). «Aférrate

---

certeza indudable del amor de Dios al hombre [...]. El amor de Dios por el hombre es una *determinación esencial* del ser divino» (*GW*, vol. 5, pp. 101 y 114 s.; traducción española, pp. 97 y 103). Véanse también en esta misma obra los capítulos 6 («El misterio del Dios que sufre») y 13 («La omnipotencia del sentimiento o el misterio de la oración»).

[45] Feuerbach confunde los números de las páginas y escribe 355, 356. Los números correctos son los indicados arriba.

[46] Aunque Feuerbach no lo advierte, este texto no es de Lutero, sino de Melanchthon. Se trata de la *Apologia Confessionis Augustanae*, concretamente del capítulo titulado «*Quid sit fides iustificans*», traducción alemana de Justus Jonas, Wittenberg, 1531: «*Was der Glaube sey...*».

con firmeza y mantente en que la fe en la *benevolencia de Dios* es *segura*, pues la fe no es otra cosa que una *confianza constante, indudable, firme en la gracia divina*» (t. XIII, p. 63). «De la misma manera que Dios es *dadivoso* mediante el *amor*, así somos nosotros *beneficiarios* mediante la *fe*. Así pues, este tesoro (Cristo) es *dado* por Dios *mediante el amor* y es recibido y *tomado* por nosotros *mediante la fe*, esto es, cuando creemos, como escuchamos aquí, que Dios es clemente y misericordioso, y demuestra esta *misericordia y amor hacia nosotros* cuando quiere que su Hijo unigénito se haga hombre y cargue en Él todos nuestros pecados» (t. XVI, p. 327). «*Creer y amar o recibir el favor de Dios* y *mostrar caridad hacia el prójimo*, como incita a las dos cosas la Escritura, de manera que no quiere que sea lo uno sin lo otro» (t. XIII, p. 117). «*La fe toma las obras buenas* de Cristo; *el amor hace obras buenas al prójimo*» (id., p. 75).

La diferencia entre el luteranismo y el catolicismo radica, por tanto, sólo en que en aquél el amor de Dios es *seguro*, mientras que en éste es inseguro, *dudoso* (véase, sobre ello, t. XIX, p. 26; t. IX, p. 671; t. X, p. 106)[47]. Pero la certeza es

---

[47] Recordemos aquí lo ya apuntado en nuestro «estudio preliminar»: que la actitud de Feuerbach ante el protestantismo y el catolicismo es oscilante a lo largo de su producción. Desde una valoración positiva del protestantismo como elemento de emancipación y modernidad frente al pasado católico, manifiesta en las obras del período hegeliano, Feuerbach pasa a una actitud más crítica, sobre todo en su monografía sobre P. Bayle, en la que el protestantismo aparece como el movimiento que libera al hombre de la contradicción católica entre el espíritu y la carne, pero le somete a la contradicción, más cruel y dolorosa, entre la fe y la razón, al primar la primera en detrimento de la

esencial para la bondad y el amor; la duda anula al amor. Por tanto, el Dios del catolicismo, en *realidad*, es no sólo un Dios de bondad dudosa, sino de hecho un Dios inclemente, airado, inhumano; pues el católico quiere, a través de las obras, los sacrificios y el propio sufrimiento, reconciliar a Dios consigo mismo, *hacerse* a Dios *bueno*. Pero, así como la fe presupone el *ser*, así el hacer el *no ser*: Dios *es* bueno para el hombre, éste es el objeto de la fe; Dios *debe* ser bueno para el hombre, esto es el objeto del hacer, del sacrificio. Pero lo que debe ser primero, eso *no* lo es.

La fe lo tiene claro y resuelto con Dios, por eso ella tiene espacio y tiempo para la actividad útil al hombre; pero la ira de Dios no da tregua ni tiempo a dicha actividad[48]. Una cólera permanente

---

segunda. Además, en estas obras, hasta la primera edición de *La esencia del cristianismo* inclusive, el protestantismo le parece a Feuerbach un abandono de las exigencias ascéticas del cristianismo católico originario. Finalmente, con la ocupación en el estudio de la obra de Lutero, la actitud de Feuerbach ante el protestantismo cambia radicalmente, pretendiendo convertir al Reformador en el aliado y en el soporte teológico de su misión filosófica de disolución de la teología en antropología.

[48] Feuerbach cuela de rondón su concepción del catolicismo —en otras páginas extendida al teísmo en general— como una doctrina que se desentiende de las tareas propiamente humanas, como una doctrina, por tanto, regresiva. Esta concepción fue lugar común en toda la *izquierda hegeliana*, herencia de la filosofía de la historia del propio Hegel, quien, al explicar el sentido de la Edad Moderna en el devenir del «mundo germánico», se ocupa de la Reforma —«el sol que sigue a la aurora del final de la Edad Media y todo lo ilumina»— considerándola como «el reino de la libertad del espíritu», frente a la cual la Iglesia católica puso de manifiesto «su animosidad contra la ciencia», por lo que el mundo católico «ha permanecido rezagado en la cultura y sumido en el mayor embotamiento». «La religión católica —continúa Hegel— no toma esencialmente en consideración lo

exige también sacrificios permanentes (véase a este propósito, por ejemplo, t. XVIII, p. 160). Brevemente dicho: para la fe, Dios sólo es una realidad *para el hombre*, un ser que, por eso, le entrega al hombre el hombre, que *reconduce a sí mismo* al hombre; para la actividad Dios es un ser *para sí*, una realidad *distinta* de la humana, un ser, por tanto, que *sustrae* al hombre *de sí mismo*, que le quita al hombre el hombre. El catolicismo, ciertamente, deja al hombre fuerzas para el bien, la voluntad, la libertad —él aparece en eso humano—, pero se las deja sólo para estar y actuar contra sí —para sacrificarse, para mortificarse, para encadenarse con dogmas arbitrarios— y ganarse a Dios mediante este estar-contra-sí-mismo. En efecto, yo sólo puedo ganarme a alguien mediante aquello que está en armonía con su ser; o sea, de un Dios que no está a mi favor, sino contra mí, sólo puedo captar sus simpatías si yo mismo estoy contra mí, si soy malo conmigo. El «papismo» o catolicismo es solamente humano para ser inhumano, como, a la inversa, el luteranismo es inhumano únicamente para poder ser humano. En el catolicismo sólo somos hombres para *no* ser hombres; en el protestantismo, por el contrario, no somos hombres frente a Dios —ante Dios somos «fétida carroña, carne putrefacta, zoquetes»— sólo para ser hombres en la vida. Aquí, en la fe, otorgamos todo a Dios para en la vida poder otorgarlo todo al

---

temporal»; por contra, la Reforma protestante, tomando conciencia de la «conciliación entre el hombre y Dios», descubre el valor de lo temporal: «La industria se hace ahora ética, y desaparecen los impedimentos que se le oponían por parte de la Iglesia» (*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, 1982, pp. 657-684).

hombre. En la fe *sólo* tenemos que ver con *Dios*, pero en la vida sólo tenemos que ver con el hombre. «Mira, así ha descrito Pablo con claridad la vida cristiana: que *todas las obras* deben estar dirigidas *al bien del prójimo*, puesto que cualquiera *tiene suficiente para sí mismo en su fe* y todas *las otras obras y la vida le sobran* para servir a su prójimo con un amor sin ataduras» (t. XVII, p. 390).

Una realidad —Dios— es, pues, el objeto de la fe; *otra*, el objeto del amor, o sea, el objeto de la actividad práctica, de la vida: el hombre.

Pero ¿es éste realmente el caso? No. El objeto de la fe es, como hemos visto, *el amor*. El artículo supremo de la fe, el único decisivo, el que lo abarca todo, es la frase: Dios es el amor. Pero *¿qué* amor?, pues amor hacia sí mismo, amor sin un objeto es una quimera. El *amor del hombre*. Entonces es *el hombre*, en verdad, el *objeto de la fe*, y también el secreto de la fe es la *filantropía*, el amor al hombre; únicamente con *la diferencia del amor*, con la diferencia de que en éste el objeto es *otro* hombre, mientras que en la fe el objeto del amor soy *yo mismo*; allí *amo*, aquí soy *amado*[49].

---

[49] En *La esencia del cristianismo* escribe Feuerbach: «El amor fue aquello a lo que Dios sacrificó su divina majestad [al hacerse hombre en la encarnación]. ¿Y qué clase de amor era? ¿Uno diferente del nuestro? ¿Diferente de aquel al que sacrificamos bienes y sangre? ¿Era el amor *a sí mismo*? ¿A sí mismo en cuanto *Dios*? No, era el amor al hombre. Pero ¿el amor al hombre no es amor humano? ¿Puedo amar al hombre sin amarlo humanamente, sin amarlo como él mismo ama cuando ama de verdad? [...] ¿Quién es, pues, nuestro redentor y reconciliador? ¿Dios o el amor? El amor, pues Dios en cuanto Dios no nos ha redimido, sino el amor» (*GW*, vol. 5, pp. 180 s.; traducción española, p. 100). El sentido de la última frase se comprende mejor si se tiene en cuenta que para Feuerbach el peso de una proposición no radica en el sujeto, sino en el predicado.

Ahora bien, el amar me humilla, pues yo me subordino, me someto a otro ser; ser amado, sin embargo, me eleva. Lo que pierdo al amar lo recibo copiosamente de vuelta al ser amado. La conciencia de ser amado es autoconciencia, sentimiento de la propia dignidad; y cuanto más alta sea la realidad por la cual yo me sé amado, tanto más alto es el sentimiento de mi propia dignidad. Saberse amado por el ser supremo es, por tanto, la expresión de la suprema autoestima, la expresión del *sentimiento divino de mi propia dignidad*[50]. La diferencia entre la fe y el amor consiste, por consiguiente, sólo en que en la fe el hom-

---

Así, la frase «Dios es amor» significa, en opinión del filósofo, que amar es divino. No es que el amor sea divino porque sea una cualidad de Dios, sino que la atribuimos a Dios porque es una cualidad divina. Lo divino es, pues, el predicado, no el sujeto.

[50] Una vez más conviene remitir al lector a *La esencia del cristianismo*, para mostrar la estrecha relación entre esta obra y la que tiene entre sus manos. A propósito de la encarnación escribe Feuerbach allí: «La prueba más clara e irrefutable de que el hombre se considera en la religión como *objeto* y *fin divino*, de que en la religión sólo se relaciona con su propia esencia, consigo mismo, es el amor de Dios por el hombre, que constituye el *fundamento* y el *centro* de la religión. Dios se despoja de su dignidad por amor al hombre. En esto reside la impresión conmovedora de la encarnación: el ser supremo y sin necesidades se humilla, se rebaja por amor al hombre. Por lo tanto, en Dios contemplo *mi propia esencia*; me convierto en algo valioso gracias a Dios. La *significación divina* de mi esencia me es revelada. ¿Cómo puede expresarse el valor del hombre en forma más elevada que cuando Dios se hace hombre por amor al hombre, cuando el hombre es el fin y el objeto del amor divino? El amor de Dios por el hombre es una *determinación esencial* del ser divino: Dios es un Dios que *me ama a mí* y al *hombre en general*. Sobre esto se pone el acento, en esto reside la emoción fundamental de la religión» (*GW*, vol. 5, p. 115; traducción española, pp. 103 s.).

bre es un ser *celestial, divino, infinito,* pero en el amor es un ser *terrenal, finito, humano.* «Por la fe, dice Lutero, el hombre llega a ser *Dios*», «en la *fe* somos *dioses*, pero en el *amor, hombres*»[51*]. En efecto, en el amor soy un ser *relativo*, sirvo al otro, soy sólo medio; pero en la fe soy un ser *absoluto*, soy un *fin para mí mismo*. En el amor *divinizo* yo al *otro* ser; pero cuando *soy amado* soy *yo* el ser *divinizado.* Quien me ama me grita: ámate a ti mismo, pues yo te amo; yo sólo te muestro, te objetivo lo que tú eres y debes hacer; mi amor te *autoriza*, sí, te *obliga* a amarte a ti mismo. Ser amado es la *ley* del *amor propio.* El objeto del amor, es por tanto, la filantropía, la filantropía en sentido propio, «profana», sí, profana, diariamente y miles y miles de veces pisoteada; pero el objeto de la fe es el *santuario intangible del amor propio.* El amor es el corazón que late para otros, pero la fe el corazón que sólo late para sí mismo. El amor hace a uno infeliz, pues consiste en el afecto y la preocupación por los otros; pero «*bienaventurada la fe*», bienaventurado el sentimiento de sentirme amado, bienaventurado el sentimiento de la propia dignidad, pues en él desaparece todo cuanto está fuera de mí. «La fe lleva a la gente *desde la*

[51*] También en el amor, dice en otra parte Lutero, es el hombre Dios, pero en el amor es Dios para *otros* —es para ellos lo que Cristo para nosotros: benefactor, auxiliador, salvador—, en la fe, sin embargo, él es Dios *para sí*, Dios *en sí*. Por consiguiente, en el amor yo no tengo nada de mi divinidad, me desprendo más bien de la misma; pero en la fe estoy en un completo disfrute de ella.

[El texto de Lutero, del que Feuerbach no ofrece referencia alguna, se encuentra en t. XIII, p. 356 = *WA*, 17, II, 74, 25-27, 29-31.]

gente (es decir, desde los hombres) *hacia Dios.* Por eso significa apartarse de los ojos de la gente y *no ver ni sentir a nadie sino a Dios*» (t. XIV, p. 373), es decir, [no ver ni sentir a nadie sino] *a sí mismo.* La fe es superior al amor, o sea, el amor a sí mismo es superior al amor al prójimo. «Si se quiere hablar y enseñar correctamente sobre la fe [hay que afirmar que] *ella sobrepasa con mucho al amor.* Pues no hay más que ver sobre qué gira la fe y qué es lo que tiene que hacer, a saber, que sólo ella lucha *por Dios* contra Satán, quien nos atormenta y martiriza sin interrupción. Pero en esta lucha no se ventilan cosas pequeñas, sino que afecta a la *muerte*, a la *vida eterna*, a los *pecados,* a la ley, que nos acusa, y a la *gracia*, por la que *los pecados nos son perdonados.* Si en comparación con estas cosas excelentes se mira el *amor*, que tiene que tratar de las *cosas pequeñas*, como el servir a la gente, ayudarla con consejos y acciones, consolarla, ¿quién no ve entonces que *la fe es mucho más excelsa que el amor*, y que *debe* ser con razón preferida? Pues ¿acaso no existe *diferencia entre Dios y el hombre*?, ¿no hay diferencia entre el que *ayuda a un hombre* y le da consejo, y aquel gracias al cual se vence a la *muerte eterna*?» (t. V, p. 571).

Mediocres y débiles somos en el amor a los otros, fuertes, insuperables, perfectos, sin embargo, en el amor a nosotros mismos. El amor tiene en sí *todos los defectos de la humanidad*; por el contrario, la fe, el amor a sí mismo, posee *todas las perfecciones de la divinidad.* Flexible, condescendiente, tolerante, sufriente, menesteroso, dependiente es el amor; por el contrario, por encima y más allá de todo, arrogante, egoísta, despótica, intolerante como la divinidad es la fe. «*Dios no*

sufre nada, no cede ante nadie, pues él es inmutable. Así tiene que *ser también la fe*» (t. XI, p. 74). «Esto es lo que he dicho a menudo, cómo la fe hace de nosotros *señores* y el amor *siervos*; sí, por la fe llegamos a ser dioses. Pero por el amor nos hacemos como los más pobres de todos; según la fe *no debemos nada* y tenemos *hasta la saciedad*; por el amor servimos a todo el mundo» (t. XIII, p. 356; véase también t. XIV, p. 286; t. XI, p. 516). «El amor no debe maldecir, sino siempre bendecir; la fe tiene poder y puede maldecir. Pues la fe hace hijos de Dios y te pone en el *lugar de Dios*, pero el amor hace servidores de los hombres y te deja en el lugar del esclavo» (t. XIII, p. 345).

Primero la fe, después el amor; «el amor sigue a la fe»; pero lo primero es el amor a sí mismo; lo segundo, el amor al prójimo: un orden que generalmente no tiene sólo un sentido malo, egoísta, sino también un sentido bueno y justo. Pues ¿cómo quiero hacer felices a los otros, si yo mismo soy infeliz?, ¿cómo satisfacer a los otros, si el gusano de la insatisfacción me corroe?, y, en general, ¿cómo hacer el bien a los otros, si yo no tengo nada bueno en mí mismo? Por tanto, primero tengo que preocuparme de mí mismo antes de ocuparme de los otros, primero poseer antes de compartir, primero saber antes de enseñar, y, en general, primero tengo que ponerme a mí mismo como fin antes de que pueda ponerme como medio para los otros. En breve: el *objeto del amor* (del amor al prójimo) es el *bien de los otros*; el *objeto de la fe*, sin embargo, *mi propio bien, mi propia felicidad.*

Dios, el objeto de la fe cristiana, no es otra cosa que el *impulso de felicidad satisfecho*, el *amor propio satisfecho* del hombre cristiano. Lo

que tú deseas y anhelas está cumplido, alcanzado y realizado en Dios. Pero ¿qué es tu deseo?, ¿qué es tu anhelo? Libertad frente a todo mal; libertad frente al pecado, pues él es el mayor e incluso el más próximo de todos los males; libertad frente al poder y a la necesidad irresistible de los instintos sensuales; libertad frente a la opresión de la materia, que te ata al suelo de la tierra con el peso de sus cadenas; libertad frente a la muerte; libertad, en general, frente a los límites de la naturaleza; en *una* palabra: *bienaventuranza.* Ahora bien, esta bienaventuranza no como un puro pensamiento desesperado, ni como una esperanza sin contenido, es decir, no como una propiedad que un día, cuando tú llegues a ser bienaventurado, recibirá consistencia en ti, pero que actualmente no tiene ni fundamento ni base; esta bienaventuranza como *ser real* es Dios. «Dios es bienaventurado, pero, como dice Lutero (t. XVII, p. 407), no quiere ser bienaventurado solamente para sí.» No, su bienaventuranza es únicamente la seguridad, la certeza, de la existencia de nuestra felicidad. Dios es lo que es por nosotros: bienaventurado para que nosotros seamos felices. Si la felicidad no debe ser un puro sueño ni un vano deseo, tiene que ser entonces realidad, y ciertamente la *realidad suprema*, Dios. Pues, si el ser bienaventurado fuese inferior a otro ser, entonces tendría que ceder su derecho a éste, y no podría oponerse tampoco a lo que atenta contra la felicidad.

El deseo supremo, *el* deseo que no tiene en cuenta ninguna consideración sólo lo puede cumplir y satisfacer un ser supremo, que también se eleve por encima de todo. Dios es el ser bienaventurado porque la bienaventuranza es el supremo pensamiento, la *suprema realidad* del hombre, al

menos del creyente cristiano[52*]. El *fundamento*, la *necesidad* del ser bienaventurado, radica en el *deseo de ser bienaventurado*: en el instinto de felicidad, y ciertamente el instinto de felicidad ilimitado, es decir, separado de toda materia y de todo objeto real determinados, en el instinto sobrenatural de felicidad. Por tanto, así como la fe en que Cristo ha resucitado sólo representa —en el sentido de Lutero y de la cosa misma, de su propio objeto— la fe y la certeza de que *yo* también resucitaré, así como la fe en que Cristo es el salvador del pecado y de sus penas sólo significa la certeza de que *yo* estoy salvado del pecado y de la muerte, así también la fe en la bienaventuranza o, lo que es lo mismo, en la divinidad, significa solamente la *certeza de mi propia felicidad y divinidad.*

«En todas partes en las que la Escritura trata de las obras y los mandamientos de la primera tabla (es decir, de Dios), se trata, aunque *tácitamente* de la *resurrección de los muertos.* Entonces el *servicio de Dios, la fe, las oraciones* encierran en sí propiamente el *artículo de la resurrección y de la vida eterna*» (t. VI, p. 289). «Pues la enseñanza sobre la fe y la *resurrección de los muertos* está contenida allí donde Dios dice: Yo, el creador todopoderoso del cielo y de la tierra, soy tu Dios. Esto es tanto como decir: Tú tienes que vivir en la vida en la que yo también vivo» (t. II, p. 327). «El evangelio de la *resurrección de Cristo*:

52* ¿Entonces no de todos los hombres o del hombre sin más ni más? No. El deseo de felicidad es un producto sólo del cristianismo. Es verdad que el hombre siempre está empeñado en liberarse de todas las adversidades y de todas las limitaciones que atentan contra el sentimiento de su propia dignidad y el deseo de vivir; pero este empeño está siempre vinculado a objetos determinados y reales, a fines humanos concretos.

éste es el *artículo fundamental* de nuestra fe» (t. XI, p. 485)[53*]. «Que nosotros somos partícipes y *tenemos comunidad con la naturaleza divina* lo sabemos (como dice San Pedro)[54] por la *fuerza de la fe.* Pero ¿qué es la naturaleza divina? Ella es verdad eterna, justicia, sabiduría, vida eterna, paz, alegría y gozo, y todo lo bueno que se puede decir. Entonces, quien participa de la naturaleza de Dios hereda todo esto, hasta el punto de que él *vive eternamente* y *tiene paz, gozo y alegría eter-*

[53*] [En la edición de 1846 inserta Feuerbach en este punto las siguientes citas de Lutero:] «Cuando se niega la vida futura se deja a Dios fuera, sin ningún valor» (t. II, p. 401). «Pues si no hubiese ninguna otra vida, sino sólo esta temporal, corporal, ¿con qué objeto deberíamos tener un Dios? [...]. Pero Moisés nos muestra que tras esta vida existe otra vida, porque él en esta necesidad invoca a Dios, que está fuera de este mundo y es invisible. De ahí se sigue que también la gracia y la vida, que imploramos de él, es invisible y pertenece a otra vida, que es nuestra y no de los bueyes, como dice San Pablo» (t. VI, p. 309). «Si tú estás en la creencia, aunque sea la misma fe del papa, de los cardenales y los obispos, de que no hay ninguna otra vida después de esta vida, no daré ni un céntimo por tu Dios» (t. XVI, p. 89). «Si no esperamos o no podemos tener esperanza en la resurrección, entonces tampoco tenemos ni fe ni Dios» (t. III, p. 129). «Éste es el artículo más noble de toda la doctrina cristiana, a saber, cómo llegaremos a ser bienaventurados. A él deben mirar y dirigirse todas las *disputationes* teológicas a las que se han dedicado todos los profetas [...]. Pues, si este artículo sobre la felicidad de nuestras almas es comprendido y conservado con fe cierta y segura, entonces todos los otros artículos vienen después y siguen cómodamente, como el de la Trinidad. Ningún artículo nos ha revelado Dios tan abierta y claramente como éste, a saber, que sólo nos salvaremos por Cristo. También hay mucho de oportuno en los otros, pero en éste más que en todos» (*Tischreden*, p. 194). [El texto de *Tischreden* se encuentra en *WA, Tischreden*, 6, *Tischr.* 6732, p. 155, 28-31, 32-36, 38, y p. 156, 1. Sobre estos *Discursos de sobremesa*, véase lo expuesto en la nota 31*.]

[54] 2 Pe. 1, 3-4.

nos, y es íntegro, puro, justo y omnipotente contra el demonio, el pecado y la muerte. Quien quiere oprimir a un cristiano tiene que someter a Dios» (t. XI, p. 549). «Si crees en él, al igual que Cristo es un rey, también tú eres un rey. Él es rey sobre todos los reyes, tiene poder sobre todas las cosas y a todo lo tiene que poner a sus pies. Como *él es un rey también yo soy un rey*, pues lo que *él tiene también lo tengo yo*» (íd., pp. 508 s.[55]).

Creer no significa otra cosa que transformar el «*hay* un Dios, un Cristo» en el «*yo soy* un Dios, un Cristo»[56]. La fe desnuda —hay un Dios, o Dios es Dios— es una fe muerta, vana, nula; yo solamente *creo* cuando creo que Dios es *mi* Dios. Pero, si Dios es mi Dios, entonces también todos los atributos divinos son de mi propiedad, es decir, todas las propiedades de Dios son mías. Creer significa hacer a Dios hombre y al hombre Dios. El *objeto* de la fe es sólo ocasión, medio, imagen, signo, fábula; la doctrina, el sentido, el fin, la cosa, soy *yo mismo*. Dios es el alimento del hombre —Lutero incluso compara a Cristo con un «asado, un capón mechado»— pero el fin del alimento consiste únicamente en que yo lo coma. ¿Qué es un asado por sí mismo? Creer significa comer, pero en el comer anulo el objeto, transmuto sus propiedades en propiedades mías, en carne y sangre. Así, por el uso de colorante rojo los huesos de los animales se vuelven rojos[57].

---

[55] Feuerbach escribe erróneamente p. 509.

[56] En esta segunda frase escribe Feuerbach *Christ*, «cristiano», en vez de *Christus*, «Cristo», por lo que, literalmente traducida, diría: «*Yo soy* un Dios, un cristiano». Evidentemente se trata de un error.

[57] En el capítulo 26 de *La esencia del cristianismo*, «La con-

Aquí tenemos el sentido de los pensamientos expresados tan frecuentemente por Lutero: «Como tú *crees*, así te *sucede*»; «si lo *crees*, lo *tienes*; si *no* lo *crees*, *no* lo *tienes*»; «si lo crees, así *es*; si no lo crees, *no* es así»; «crees, por ejemplo, que Dios es bueno para ti, entonces es bueno para ti; pero, si crees lo contrario, entonces será lo contrario». La *esencia* del *objeto* de la fe es *la fe*, pero la esencia de la fe soy yo, el creyente. Como soy yo, así es mi fe, y como mi fe, así mi Dios. «Como tu corazón, dice Lutero, así tu Dios.» Dios es una pizarra vacía en la que no está más que lo que tú mismo has escrito[58].

---

tradicción en los sacramentos», ya había abordado Feuerbach esta interpretación alimenticia y nutritiva de la divinidad: «El hombre es en la religión, en la fe, objeto para sí mismo en cuanto *objeto*, esto es, en cuanto *fin* de Dios. El hombre se tiene por objeto a sí mismo en y por Dios. Dios es el medio de la existencia y de la felicidad humana. Esta verdad religiosa, convertida en objeto de culto, en objeto sensible, es la comunión. En la comunión el hombre come, consume a Dios —al creador del cielo y de la tierra— como un alimento corporal, y por el hecho de «comer y de beber por la boca» proclama que Dios es un puro y simple medio para la existencia del hombre. En este caso el hombre se afirma como el *Dios* de Dios; la comunión es, pues, la suprema autodegustación de la subjetividad humana. El protestante también, y no sólo en palabras, sino verdaderamente, transforma a Dios en una cosa exterior, en la medida en que se lo somete a sí mismo como objeto de fruición sensible» (*GW*, vol. 5, p. 403; traducción española, p. 275).

[58] Es notable la predilección de Feuerbach por la fórmula luterana «*Sicut credis sic habes eum*» (*WA* 17, I, 412, 19). En esta aseveración de Lutero sobre la relación entre la fe y Dios cree encontrar Feuerbach la *confirmación religiosa* de una tesis fundamental de su ateísmo: la tesis de que la fe no es otra cosa que la expresión de la fantasía y la subjetividad ilimitadas del hombre. Además de varias referencias en algunas de sus obras, Feuerbach dedicó a este tema el capítulo 14 de *La esencia del cristianismo*, titulado «El misterio de la fe, el misterio del milagro». Allí cita ampliamente a Lutero con los mismos textos y

Dios *dice* al hombre sólo lo que el hombre mismo piensa de sí tácitamente, pero no se atreve a decirse. Lo que sólo yo mismo digo y pienso de mí es —al menos posiblemente— ilusión; pero lo que también el otro dice de mí es verdad. El otro tiene en los sentidos lo que yo tengo únicamente en la imaginación. Sus ojos le dicen a él si yo soy realmente o no aquello que yo me imagino ser. Por tanto, si el otro confirma lo que yo pienso, entonces estoy seguro de ello. Y cuanto más vacilante es un hombre, cuanto menos conciencia de sí y menos confianza en sí tiene, tanto más debe dejarse decir y convencer por otros. Decir dice muy mucho; decir hace algo de la nada. No en vano la creación de la nada representa la omnipotencia de la palabra. Más incluso que el hábito hacen las palabras al monje. Muchísimos que no son nada creen ser algo y son realmente algo sólo porque otros dicen que son algo; otros, por el contrario, que tienen talento sufi-

---

con otros paralelos a los usados aquí, arriba. La interpretación que Feuerbach hace de dichos textos es terminante: Dios no existe para mí si yo no creo en Él; luego Dios depende de mi fantasía. Entonces Dios no existe como algo diferente del hombre: «Si creo, pues, en un Dios, tendré un Dios, es decir, la fe en Dios es el Dios del hombre. Si Dios es tal y como yo creo, ¿qué otra cosa es la esencia de Dios, sino la esencia de la fe? ¿Puedes creer en un Dios bueno para ti, si no eres bueno para ti mismo, si desesperas de los hombres, si el hombre no es nada para ti? Si tú crees que Dios es para ti, crees entonces que nada es ni puede ser contra ti, que nada te contradice. Pero, si crees que nada es ni puede ser contra ti, entonces crees —¿qué?— nada menos que tú eres Dios. Que Dios sea un ser diferente es pura apariencia, imaginación» (*GW*, vol. 5, p. 229; traducción española, p. 169). Sobre este tema capital en la obra de Feuerbach, el de la religión como subjetividad ilimitada, véase L. M. Arroyo, «*Yo soy Lutero II*», Salamanca, 1991, pp. 141-187, especialmente pp. 166-180.

ciente y son algo según su disposición y aptitud, creen por sí mismos no ser nada y realmente no son nada a consecuencia de esta nula estima, hasta que una voz les grita desde fuera que ellos son algo. Otros, en fin, ya han demostrado con hechos ante los ojos de todo el mundo que ellos son algo, pero, no obstante, todavía no son nada para los otros, hasta que de nuevo alguien les diga que ellos son algo. Uno cree y habla según el otro, y así lo mandan de la Ceca a la Meca, hasta que finalmente se pasa a manos de un hombre que tenga el coraje y el ingenio, no de repetir, sino de apuntar otra cosa. La fe brota del oído[59]; la fe se apoya en la palabra. Por eso la gente crédula cree en todo lo que se le dice, y ciertamente por ningún otro motivo, sino sólo por el motivo de que ha sido dicho.

Pero ¿de dónde proviene este poder de la palabra dicha por otro hombre, si ella dice lo mismo que yo mismo me digo, o al menos puedo decir? Únicamente del hecho de que ella es la palabra de un ser que existe fuera de mí, de otro, de un ser *objetivo*. Ahora bien, lo que en la vida, en la realidad, es el otro hombre, eso es Dios para mí en la fe, en la religión. En la vida el tú es el Dios del yo, en la fe es Dios el tú del hombre. Dios es la esencia del hombre, pero como un ser diferente de él, esto es, como un ser *objetivado*[60].

Dios es el padre del hombre. El padre es lo que el hijo *no* es, el padre es para el hijo lo que el

---

[59] Referencia a la Carta de S. Pablo a los Romanos (10, 17): *fides ex auditu*.

[60] De nuevo aquí el tema del carácter dialógico de la realidad humana, del que Feuerbach se ocupó especialmente en *Principios de la filosofía del futuro* (véase aquí la nota 43).

hijo no es por sí mismo. El hijo no es libre, sino dependiente, es incapaz de cuidarse y de defenderse a sí mismo; pero lo que él no es en sí mismo, lo es en el padre: libre y autónomo. El hijo no necesita pordiosear, no depende del arbitrio de personas extrañas, no está expuesto a los ataques de poderes hostiles, sino que se encuentra cuidado y a cubierto. De la mano del padre marcha sin miedo a través de todos los peligros, igual que el hombre que se abandona sólo a sus propias fuerzas e inteligencia. La fuerza *del padre* es la fuerza del hijo. El hijo no puede conseguir por sí mismo lo que desea, pero por medio del padre es poderoso, señor de las cosas que desea. Por todo esto el hijo no se siente *dependiente* del padre. Dependiente sólo me siento yo de un ser despótico, pero no de uno amable; soy dependiente a disgusto, en contradicción con mi instinto de libertad. Pero el hijo es hijo con alegría, encuentra en el padre el *sentimiento de su propia dignidad* —los hijos se sienten orgullosos de sus padres—, el sentimiento de que el padre no es una realidad por sí misma, sino una realidad que existe *por el hijo.*

El padre tiene únicamente la fuerza física, pero el verdadero poder, el poder que determina y domina de hecho la capacidad física, el *corazón* del padre, lo tiene el hijo en sus manos. En cuanto hombre, en cuanto realidad completa —completa en fuerza y en entendimiento—, el padre está *sobre* el hijo, pero sólo para estar en cuanto padre —en el corazón— *bajo* el hijo; él es solamente el señor de éste para poder ser el *servidor* de sus necesidades y deseos. El corazón es el soberano tanto del padre terrenal como del celestial[61*]. ¿Dónde subsiste, en-

---

[61*] El sentimiento religioso de dependencia se refiere sólo a

tonces, la auténtica diferencia entre el padre y el hijo? Sólo en esto: en el padre ya está como *objeto* existente lo que en el hijo es tan sólo un proyecto, allí está como *ser* lo que aquí es la *meta del devenir*, allí es un presente lo que aquí es un futuro, allí es realidad lo que aquí es deseo y aspi-

---

Dios, en cuanto que no expresa otra cosa que la esencia de la naturaleza en su diferencia con la esencia humana. Pero aquí, como en *La esencia del cristianismo*, hago abstracción de Dios en cuanto expresión de la esencia de la naturaleza, reservando su consideración para un ensayo especial.

[Ese ensayo especial que Feuerbach anuncia será *La esencia de la religión*, en el cual Dios es identificado con la naturaleza, y la religión es considerada como el sentimiento de dependencia del hombre respecto de la naturaleza. Esta dependencia se traduce en el hombre como un estado de necesidad ante la naturaleza como realidad última, necesidad que busca ser satisfecha con el sentimiento opuesto de independencia y de dominio sobre ella. De esa relación contrapuesta de dependencia—independencia nace la religión. Dios es el principio imaginado que realiza todas las necesidades del hombre, ante el que el hombre es dependiente, pero que al mismo tiempo le permite representarse la ilusión de verse independiente ante la naturaleza. Ahora bien, Feuerbach advierte en la nota en que estamos que en este estudio sobre Lutero, así como en *La esencia del cristianismo*, ha prescindido de la consideración de la naturaleza, y Dios es remitido directamente al sentimiento (lo que aparece en *La esencia del cristianismo* en diversos lugares, pero especialmente en los capítulos 1 y 13: «La esencia del hombre» y «La omnipotencia del sentimiento o el misterio de la oración»). En cualquier caso, la influencia de Fr. E. D. Schleiermacher es evidente, y el mismo Feuerbach así lo reconoce, al tiempo que subraya también las diferencias: «Yo no censuro a Schleiermacher, como hace Hegel, porque haya convertido la religión en una cosa del sentimiento, sino sólo porque, a causa de su timidez teológica, no llegó ni pudo llegar a sacar las consecuencias necesarias de su punto de vista, puesto que no tuvo la valentía de ver y admitir que, *objetivamente*, Dios mismo no es otra cosa que la *esencia del sentimiento*, cuando, subjetivamente, el sentimiento constituye el factor principal de la religión. Considerado en esta relación, yo no estoy contra Schleiermacher, sino que más bien él es un

ración. El hijo se configura según el padre; el padre es su modelo, su ideal. Dicho brevemente: el hijo tiene en el padre lo mismo que él poseerá como hombre maduro, sólo que en el padre tiene *fuera de sí* lo que como hombre maduro tendrá *en sí*, sólo que en el padre está representado como una realidad diferente del hijo lo que más tarde será en sí la realidad propia del hijo. El padre *es* y *expresa* lo que el hijo debe ser, puede ser y será. El padre es el *augur* natural del hijo, representa la promesa, ya cumplida en él, del futuro que se anuncia como inminente al hijo y ya está presente en la esperanza y en la imaginación.

Dios es *el* objeto del hombre que le *pone delante su propia esencia*, que le *grita* al hombre *lo que él mismo es*, ciertamente no según los senti-

---

apoyo esencial, la confirmación efectiva de mis afirmaciones concluidas a partir de la naturaleza del sentimiento» (*Zur Beurteilung der Schrift «Das Wesen des Christentums»*, en *GW*, vol. 9, p. 230). La filosofía de la religión de Schleiermacher está expuesta fundamentalmente en dos obras. La primera es *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1799; trad. esp.: *Sobre la religión* (en esta misma colección «Clásicos del Pensamiento», Madrid, 1990), obra en la que desarrolla su concepción de que la esencia de la religión no consiste ni en dogma ni en metafísica ni en moral, sino en el sentimiento. A ella, pues, se refiere Feuerbach en *La esencia del cristianismo*. La segunda es *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* [*La fe cristiana según los principios de la Iglesia evangélica*], 2 vols., 1821-1822, obra en la que el sentimiento religioso es identificado como sentimiento de dependencia absoluta respecto de Dios. A esta segunda obra, sobre todo, se refiere Feuerbach en el ensayo que ha anunciado y que titulará *La esencia de la religión*. Sobre la obra de Schleiermacher, véase el artículo de J. M. G. Gómez-Heras, «F. E. D. Schleiermacher o la interpretación romántica de la religión y del cristianismo», *Burgense*, 10 (1969), pp. 445-467; del mismo autor, *Teología protestante. Sistema e historia*, Madrid, 1972, pp. 131-146.]

dos, el cuerpo o la realidad, sino según sus deseos y sus anhelos, a saber: que él [el hombre] es un ser que supera los límites de la naturaleza, un ser todopoderoso, inmortal, divino, es decir, ***bienaventurado***[62]; pues todas las propiedades divinas, todos los artículos de fe, se resumen en último término en la salvación. Lo que salva al hombre de todos los males, lo que le hace bienaventurado, eso es únicamente Dios. Cristo es la expresión del beatificador. Pero ¿qué significa que él salva? Significa que él hace verdad lo que nosotros deseamos, que él cumple y realiza nuestros deseos. ¿Qué es, pues, Dios? La ***bienaventuranza del hombre como realidad perfecta, verdadera, objetiva.*** Dios es el augu-

---

[62] Se repite aquí una de las tesis fundamentales —si no la fundamental— de *La esencia del cristianismo*, que en esta obra se encuentra expuesta por doquier y aplicada al análisis que Feuerbach hace de dos diferentes dogmas del cristianismo. Pueden repasarse, a modo de ejemplo, los capítulos 4 («Dios como ser moral o como ley»), 5 («El misterio de la encarnación o Dios como ser del corazón») y 11 («El misterio de la providencia y de la creación de la nada»). En este último podemos leer: «La providencia es el convencimiento del hombre del valor infinito de su existencia [...]. La fe en la providencia es la *fe en el valor propio* [...] la fe del hombre *en sí mismo.* Dios se preocupa de mí; él procura mi felicidad, mi salvación; *quiere que llegue a ser bienaventurado*, pero *lo mismo quiero yo también; mi propio interés es el interés de Dios, mi propia voluntad es la voluntad de Dios, mi objetivo final es el fin de Dios*: el amor de Dios *por mí* no es otra cosa que *mi amor a mí mismo divinizado* [...]. Por lo tanto, la *fe en Dios* no es sino la fe en la *dignidad humana*, la *fe* en la significación divina del ser humano [...]. La personalidad de Dios es la *personalidad* del hombre *liberada de todas las determinaciones y limitaciones de la naturaleza* [...]. Conceded, pues, también que vuestro Dios personal no es otra cosa que vuestro propio ser personal, que, creyendo en la realidad sobre y extranatural de vuestro Dios, vosotros *no creéis ni demostráis otra cosa sino la realidad sobre y extranatural de vuestro propio yo*» (*GW*, vol. 5, pp. 195-200; trad. esp., pp. 147-150).

rio, la promesa —pero la *promesa ya confirmada, nunca más puesta en duda— de tu salvación.* Por tanto, esta palabra [Dios] resulta un sinsentido dicho al viento, un sonido sin contenido, si *tú* no crees que sólo vale para *ti*, que es algo *inteligible* sólo si *tú* lo entiendes, si significa algo para *ti*, si la refieres a *ti.*

Así pues, Dios o la realidad divina no es otra cosa que el ser que expresa, que promete y realiza los deseos humanos o, mejor, cristianos, cuyo núcleo es el deseo de felicidad; la esencia del corazón o del sentimiento humanos que se objetiva como el ser supremo, como el más verdadero y más real. «Toma todo lo que tú tendrías *gustosamente*, entonces no *encontrarás nada mejor ni más amable para desear* que tener a Dios mismo, que es *la vida* y un abismo inagotable de *toda bondad y eterna alegría*. Pues *ninguna cosa más noble* hay *en la tierra que la vida*, y ninguna cosa teme más todo el mundo que la muerte y *nada más alto codicia que la vida.* Este tesoro tendremos en él *sobre toda medida* y *sin cesar*» (t. X, p. 381). «¿Qué cosa *ansían todos los hombres más ardientemente que ser liberados de la muerte*? Pues este Dios se nos ha convertido en tal Señor y Dios para que podamos escapar de la muerte y lleguemos a ser bienaventurados, *como todos los hombres lo ansían*, y su gobierno no consiste sino en hacernos bienaventurados y en ser un Señor Dios para liberar de la muerte» (t. VI, p. 264). «*Todo poder*, dice él en Mat 28, 18, *me ha sido dado en el cielo y en la tierra. Por tanto, nosotros conseguiremos lo que ansiamos*, y nuestro *corazón no dudará*, como tienen que dudar los corazones de los turcos y los judíos» (íd., p. 31). «¿Qué podríamos o quisiéramos *desear nosotros mismos, qué ansiar*

más y mejor que tener un tal mediador e intercesor ante Dios? Pues ¿cómo podría él no escuchar a este sacerdote, a su propio hijo querido? ¿Cómo podría él *negarle* o *dejar de hacer lo que le pide*? Ahora bien, él no pide otra cosa sino *en favor nuestro*» (íd., p. 447). «Dios nos da *más* de lo que podemos comprender, incluso pedir y desear. Por eso la redención grande y copiosa supera con mucho nuestras *peticiones y deseos*. Por eso el Señor Cristo también nos ha presentado incluso la manera de pedir y orar; si él mismo no la hubiera presentado, ¿quién sería tan *temerario* para pedir a Dios cosas tan grandes y tan excelentes?» (t. V, p. 573). «Por eso es un Señor que consuela, amistoso y amable, *siempre más* incluso que lo que nosotros *podemos desear*», es decir, como nosotros sólo podemos desear que sea, en completa correspondencia con nuestros deseos (t. XXII, p. 127). «Cristo ha hecho por ti y te ha dado todo lo que *tú puedes buscar* o *desear para ti*, aquí y allí, sea el perdón de los pecados, el mérito de la salvación, o como se le quiera llamar. Con toda libertad, sólo por amor, viene él para hacer el bien, para ser útil y ayudar. Mira, pues, si él no respeta esta ley: lo que queréis que la gente haga con vosotros hacedlo también con ella. ¿No es verdad que cualquiera *querría en el fondo de su corazón que otro se hiciera cargo de sus pecados*, que los tomara sobre sí y que los anulara, de manera que la conciencia ya no remordiera más por ellos, y así le defendiera de la muerte y le librara del infierno? ¿Qué *ansía todo el mundo en lo más profundo sino poder librarse de la muerte y del infierno*? ¿*Quién no quisiera gustosamente ser sin pecado* y tener una conciencia buena y feliz ante Dios? ¿Acaso no vemos cómo todos los hombres porfían tras ello

con oraciones, ayunos, peregrinaciones, conventos, monjeríos y clериguicias? ¿Qué les empuja? El pecado, la muerte y el infierno, de los que gustosamente estarían a cubierto. Y, si hubiera un médico en el fin del mundo que pudiera ayudarles, todos los países quedarían desiertos y todo el mundo correría tras el médico, aun a costa de arriesgar en el viaje los bienes, el cuerpo y el alma. Y, si el mismo Cristo estuviera como nosotros amenazado con la muerte, el pecado y el infierno, entonces *también él querría* que alguien le ayudara, apartara de él sus pecados y le causara una buena conciencia. Por eso, porque él mismo habría querido de los otros que hubieran actuado así con él, va por delante y hace también lo mismo a los otros, como dice la ley, y se hace cargo de nuestros pecados, va al encuentro de la muerte y vence por nosotros al pecado, a la muerte y al infierno, de manera que en adelante todos los que crean en él e invoquen su nombre serán justificados y salvados, libres del pecado y de la muerte» (t. XIII, p. 20).

Pero libre del pecado y de la muerte —salvado— sólo puede serlo uno por sí mismo. Así como ninguno puede creer por otro (t. XVIII, p. 161), así tampoco puede ninguno ser salvado en lugar de otro. En el pecado entra en juego algo fuera de mí, un objeto; en la salvación, sin embargo, sólo yo entro en juego. Se puede pecar únicamente en la sociedad humana, pero ser salvado sólo puede serlo uno solo. El pecado crea vínculos; la salvación, sin embargo, los disuelve todos: la salvación hace desaparecer toda necesidad. El pecado es necesidad —y «la necesidad tiene todas las cosas unidas»—, pero la salvación es abundancia. El pecado engendra hombres —

todos los hombres, según el cristianismo, deben al pecado su origen: «nosotros tenemos por naturaleza una concepción y un origen sucios, *pecaminosos*»[63]—; el pecado, pues, concede a *otro* ser la alegría de la existencia, sin embargo, la salvación es estéril, no saca ni produce nada de sí misma. Ciertamente también los bienaventurados forman una unión, pero falta en ella la exigencia y la necesidad de una unión. Desde luego que yo deseo la salvación también a los otros, pero sólo porque ella es para mí mismo lo supremo y yo presupongo en los otros el mismo modo de pensar. En resumen: en la salvación me relaciono no con otro ser, sino *conmigo mismo*; la salvación es inseparable, indiferenciable de mí mismo, pues no es otra cosa que mi propio yo divinizado, liberado de toda dependencia, de toda necesidad, de todas las obligaciones y cargas. La salvación es el deseo supremo, el ser supremo del amor propio cristiano, esto es, sobrenatural; pero la salvación es el fin, el objeto esencial o, mejor, la realidad suprema de la fe cristiana. Así pues, la *esencia de la fe*, considerada *en su diferenciación del amor* y *según su resultado final*, no es otra cosa que la *esencia del amor propio.*

Ciertamente la fe sacrifica con alegría bienes y sangre, cuerpo y vida. Pero sacrifica los bienes y la vida temporales sólo en favor de los bienes y la vida eternos, los bienes perecederos a los imperecederos, la alegría limitada y finita a los gozos infinitos, a los gozos sin medida ni fin. «Qué exquisita y noble es esta vida corporal; ¿y quién que-

---

[63]) El texto de Lutero se encuentra ya en *La esencia del cristianismo* (*GW*, vol. 5, p. 544; trad. esp., p. 345), con indicación de su procedencia: *LA*, XVI, 246, 573.

rría darla por todos los reinos, por todo el dinero y el bien del mundo? Sin embargo, frente a la vida y los bienes eternos es mucho menos que un instante» (t. XIII, p. 725). «Yo no estaría dispuesto a entregar ni un solo instante en el cielo por todos los bienes y alegrías de este mundo, aunque éstos duraran miles y miles de años» (t. X, p. 380). El verdadero creyente no tiene, por tanto, otro deseo —naturalmente si sólo presta oídos a las inspiraciones de la fe— que el de *morir* (véase, por ejemplo, t. XIV, p. 373; t. XI, p. 484), es decir, no tiene ningún otro deseo más que el de abandonar corporalmente todos los vínculos mundanos y sociales, todos los vínculos de la humanidad y del amor —cuyo objeto es únicamente la vida temporal, pero no la eterna (t. XV, p. 425; t. XVI, p. 459)— como ya los ha abandonado espiritualmente, pues «el *espíritu* está ya *por la fe en el cielo*» (t. XI, p. 484)[64].

---

[64] Aunque Feuerbach no lo indique, el texto atribuido a Lutero no es cita textual. Su contenido, referido a la p. 484, se extiende hasta la p. 486.

LA DIFERENCIA ENTRE LA DIVINIZACIÓN DE LOS HOMBRES EN EL PAGANISMO Y EN EL CRISTIANISMO[1]

El cristianismo adora a Dios en el hombre. «San Pablo dice que en Cristo vive corporalmente toda la plenitud de la divinidad. Por eso *no encontrarás a Dios ni en el sol ni en la luna ni en las otras criaturas; sólo* se puede encontrar en el Hijo, nacido de María, la Virgen. Todo lo que se piense de Dios fuera de esto es sólo pensamiento inútil y pura *idolatría*» (Lutero, t. VI, p. 47, edición de Leipzig)[2]. Sin embargo, la adoración o veneración de Dios en el hombre es la adoración o vene-

[1] La traducción literal del título sería: *La diferencia entre la divinización de los hombres pagana y cristiana.* El mismo tema, pero tratado desde la perspectiva de la relación entre el individuo y el género, lo encontramos en el capítulo 17 de *La esencia del cristianismo*, «La diferencia entre cristianismo y paganismo».

[2] La referencia a S. Pablo es de la Carta a los Colosenses 2, 9. La edición de Lutero que Feuerbach cita sigue siendo la *Leipziger Ausgabe* (véase nota 3) a «La esencia de la fe...».

ración *del hombre como Dios.* «Los judíos, los turcos y todos los paganos tienen como cosa absurda y escandalosa que nosotros los cristianos *adoremos a un hombre*, que tiene todas las necesidades y tribulaciones comunes a la carne que los demás hombres tienen y padecen» (Lutero, íd., p. 48). En efecto, aquello *en lo que* yo venero a un ser no es sólo el motivo, sino también el objeto de la veneración. De manera que la veneración de Dios en la razón no es otra cosa que la veneración de Dios como un ser racional y, consiguientemente, la veneración de la razón misma; la veneración de Dios en el arte no sería, pues, sino la veneración del ser artístico como realidad suprema. Así también la veneración de Dios en el hombre no es otra cosa que la veneración del hombre mismo[3].

Si Dios es realmente una realidad *distinta* del hombre, un ser *no humano* o *inhumano*, ¿cómo puedo venerarlo en el hombre? En el hombre no hay otra cosa que esencia humana; el hombre se manifiesta únicamente a sí mismo, expresa sólo su propia realidad. Por tanto, si sumerjo a Dios en el hombre, entonces anulo, aunque no de *palabra*, sí con los hechos, su diferencia respecto del hombre, de la misma manera que elimino la diferencia entre Dios y el sol si transpongo a Dios al puesto del sol y lo adoro en el sol. Porque, si por Dios yo entendiera realmente *algo diferente* de la reali-

---

[3] Feuerbach resume aquí algunas tesis desarrolladas en *La esencia del cristianismo.* Así, el capítulo 3 de esa obra trata de «Dios, como ser del entendimiento», el 5 se extiende sobre «El misterio de la encarnación o Dios como el ser del corazón», y del tema del arte como vehículo de representación de la imagen divina se ocupa, aunque brevemente, el 8: «El misterio del logos y de la imagen divina».

dad del sol o de la luz, ¿cómo podría pasarme por la cabeza la idea de poner a Dios en relación con el sol? No, yo sólo adoro a Dios en la luz porque la luz misma se me aparece como la realidad suprema, la más brillante y poderosa. Ciertamente, después, en la reflexión, cuando el hombre ya va más allá de la luz y duda de su divinidad o de la del sol, en la teología, convierte lo primero en lo segundo, el Dios originario en el derivado, es decir, convierte la *cosa* real en una pura *imagen*. Sin embargo, el simple sentido religioso del pueblo elimina en general y siempre esta distinción de la reflexión teológica[4]. El pueblo retorna siempre al Dios originario, es decir, convierte de nuevo la imagen en lo que era originariamente, en la cosa.

Lo mismo sucede con el Dios en el hombre. Incluso cuando, de manera irracional, se presenta al hombre sólo como el «*ropaje*» de Dios, no se va más allá de la realidad del hombre, pues yo no puedo revestir con ropaje humano al aire, a la luz, al elefante o a un ser de razón sin forma alguna, sino al ser humano sólo. En resumen: en y tras un Dios, cuya forma, ropaje o imagen es el hombre, no hay en modo alguno otro contenido, otro sentido, otro ser que el humano.

---

[4] Éste es un planteamiento básico que recorre todas las páginas de *La esencia del cristianismo*, al que responde la división de esa obra en dos grandes partes cuyos títulos lo dicen todo: «La esencia verdadera, es decir, antropológica, de la religión» y «La esencia falsa, es decir, teológica, de la religión». En ellas se expresan dos maneras de concebir el cristianismo: el cristianismo en su ingenuidad y transparencia religiosa, que manifiesta la esencia del hombre, y el cristianismo ideologizado, mejor, teologizado, que oculta su verdadero contenido antropológico. (Véase aquí mismo, nota 27* a «La esencia de la fe...».)

Pero si el cristianismo es la «autodivinización», la «autoadoración» del hombre, ¿cómo se diferencia entonces del paganismo? ¿Acaso no es la divinización del hombre el distintivo característico del paganismo? ¿No eliminas, pues, la diferencia entre el cristianismo y el paganismo? ¡No! El paganismo adora las *cualidades*; el cristianismo, la *realidad* del hombre. El pagano diviniza a este emperador, a este sabio, a este héroe, a este artista, a este inventor, pero diviniza a este hombre no *porque sea hombre*, sino a causa de *esta cualidad*, a causa de que él es un gran emperador, un gran artista o un gran inventor; sólo *casualmente* le diviniza *también como hombre*, porque el artista, el emperador, el inventor no pueden presentarse ni venerarse sin hacer lo propio con el hombre. Sin embargo, el cristiano adora al hombre como *tal*, al *hombre sin más ni más*, independientemente de todos estos atributos, cualidades y determinaciones especiales del ser humano que fascinaban y hechizaban al pagano.

No que tú eres hermoso, inteligente, rico, poderoso, no que eres filósofo, artista, emperador o rey: que tú eres *hombre*, eso es únicamente lo *esencial*. Por encima del filósofo, del artista o del rey está el hombre («Nosotros no solemos considerar como un honor especial el ser criaturas de Dios, pero nos quedamos boquiabiertos y asombrados ante un *príncipe y gran señor*, cuando resulta que él es *sólo una criatura humana*, como dice S. Pedro en 1 Pe 2, y una *copia*. Pues, si Dios no hubiese sido precavido con su creación y no hubiera creado al hombre, no se podría *hacer ningún príncipe*, y a pesar de esto todos los hombres se aferran a ello, como si fuese una cosa grande y magnífica, cuando es mucho más noble y grande que yo

sea obra de Dios y ser una criaturilla suya. Por eso *siervos y siervas*, y cada uno de nosotros, debe aceptar para sí tan alta gloria y decir: *"Yo soy un hombre*, esto es, *un título más alto que ser príncipe.* Razón: *Al príncipe no lo ha hecho Dios, sino al hombre, pero que yo sea un hombre, eso sólo lo ha hecho Dios"*» (Lutero, t. XXII, p. 114).

El *hombre* es el rey de los reyes. El hombre no depende del rey o del emperador; sin embargo, el rey sí depende del hombre. El rey no puede existir sin el hombre, pero el hombre puede perfectamente existir sin rey alguno. Un individuo que haya nacido en el trono, o sea, que estuviera destinado según el derecho divino a la sucesión al trono, será excluido del trono según el derecho humano, si no es un hombre en plenitud de sus facultades, si es un simple. Pero también el artista, el filósofo, el legislador, el inventor dependen del hombre y no al revés, el hombre no depende de ellos. El emperador, el filósofo, en resumidas cuentas, cada individualidad, cada cualidad y cada propiedad *determinada* es únicamente una realidad *particular, finita*, pero el hombre no es ésta o aquélla exclusivamente; él es todo junto, es una realidad universal, inagotable, ilimitada.

El pagano es por eso un idólatra, pues él no se eleva, como el cristiano, a la esencia del hombre como tal; él diviniza cualidades concretas, individualidades concretas, sólo *imágenes* de la esencia humana. El pagano es *politeísta*, pues las cualidades por las que él diviniza a un individuo humano no están limitadas a éste en particular, sino que corresponden también a otros muchos individuos. Sin embargo, el cristiano es *monoteísta*, pues la esencia del hombre es sólo una. El pagano tiene

dioses *sexuados* y *nacionales*; pero ante el Dios de los cristianos no vale ni el judío ni el pagano ni el hombre ni la mujer: ante Dios todos los hombres son iguales[5]. Ahora bien, este Dios es precisamente *el hombre*, ante el que todas las diferencias de los hombres, es decir, de las personas, de las naciones, de sexo y condición, desaparecen; pues el mendigo es tan *hombre* como el emperador, el bárbaro lo es tanto como el griego, y la esposa tanto como el marido. El hombre es la absoluta identidad e indiferencia de todas las distinciones y contraposiciones[6*].

Sin duda el cristianismo venera y adora al hombre en el individuo, precisamente en este individuo singular y exclusivo: «*Este* hombre (Jesucristo) *es Dios mismo.*» Pero este individuo no es una realidad singular en el mismo sentido en que lo es un individuo divinizado del paganismo —en el paganismo sería uno de tantos, al que siguen otros muchos individuos divinizados—; este individuo tiene un significado *universal*, te significa a ti, me significa a mí. «En Jesucristo, nuestro Señor, *cada uno* de nosotros se convierte en una porción de su carne y de su sangre. Por eso, allí donde reina mi cuerpo (es decir, mi realidad, el hombre), allí creo que *yo mismo reino*» (Lutero)[7].

---

[5] Referencia a la Carta de S. Pablo a los Gálatas 3, 28: «No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús.»

[6*] En este sentido, el hombre es ciertamente sólo una realidad abstracta, pero únicamente porque el objeto del análisis y de la interpretación, el Dios ante el cual todas las diferencias entre los hombres desaparecen, lo es igualmente.

[7] Feuerbach no da más indicaciones sobre la procedencia del texto. Pero la misma cita la encontramos en *La esencia del cristianismo*, y allí sí se indica su procedencia: *LA*, XVI, 534 (*GW*, vol. 5, p. 567; trad. esp., p. 372).

Este individuo significa *el hombre en general, el hombre en cuanto tal.* Con su divinización de los individuos singulares humanos el pagano prueba precisamente lo contrario de lo que le reprochan los cristianos, a saber, que para él el hombre no es Dios. El pagano *quiere*, en verdad, convertir al hombre en Dios a través de su divinización, pero no llega a la meta porque comienza el asunto a la inversa. En vez de partir de Dios, parte del hombre, es decir, en vez de la realidad o de la naturaleza del hombre, parte de un individuo concreto y singular, y por ello tiene que intentar llenar la laguna y la insuficiencia en la esencia con una multitud infinita de individualidades. El cristiano, al contrario, no diviniza ningún hombre más, sólo porque para él la divinidad del hombre es un asunto concluido, porque para él la realidad que abarca a todos los hombres, o sea, el hombre, es Dios. Él ya no necesita, por tanto, hospedar al individuo singular bajo la divinidad, porque ya está *hospedado*, aunque no se diga *expresamente.*

En el cristianismo los hombres *adquieren* la nobleza de la divinidad de su padre, del hombre[8*]; en el paganismo, sin embargo, la *adquieren* por sus *méritos*. De ahí la *humildad* del cristianismo, a diferencia de la *soberbia* del paganismo. Lo que yo soy por mi propia esencia no me pro-

---

8* Cristo es el prototipo del hombre (cristiano). «Lo que el hombre es, dice Cipriano, quiso serlo Cristo.» Cristo es el símbolo de la divinidad del hombre. Sirva esto para la comprensión de la interpretación simbólica que sigue.

[Del texto de S. Cipriano no ofrece Feuerbach indicación alguna. Al ser una citación tan breve, resulta prácticamente imposible averiguar su procedencia.]

voca soberbia; al contrario, me humillo ante ella en santo temor, como ante una realidad distinta; pero lo que yo soy *por mí* mismo, por mi propio mérito, me endiosa. El pagano *cree* ser un dios, el cristiano no, pero sólo porque en *realidad* lo es. La imaginación suple en el pagano la insuficiencia en verdad, en realidad. En general, la imaginación está en relación inversa con la verdad. Cuanto *más* es un hombre, *menos se imagina* que es, y a la inversa. *Cuanto más* es en su *realidad, menos* se *imagina de sí.* Por eso el hombre llega a menudo con dificultad a donde está destinado y llamado, o sea, a donde está capacitado para llegar. Lo que yo sólo me imagino ser, me lo pongo delante de los ojos para complacerme en ello, para fortalecerme en la creencia de que lo soy; pero lo que soy, precisamente *porque lo soy*, no lo convierto en objeto de mi imaginación ni de complaciente consideración. *Ser* te hace *modesto; no ser, arrogante.* Lo que se es, se es por sí mismo, incluso aunque nadie sepa algo de ello; ser es estar satisfecho consigo mismo; pero lo que sólo se es en la imaginación, también sólo en *apariencia* se es *para los otros.*

En el paganismo, por tanto, el hombre es Dios sólo para otros, Dios únicamente por vanidad; en el cristianismo es Dios por sí mismo, Dios por necesidad interna. De lo que se es no se alardea ni se presume; al contrario, se tiene pudor de manifestarlo y mostrarlo; se esconde en sí hasta que finalmente es obligado a salir a la luz por una circunstancia externa. Las divinizaciones de los hombres en el paganismo tienen, por tanto, lugar a la clara luz del día, ante los ojos de todo el mundo y con solemnidades relucientes; sin embargo, los cristianos divinizan al hombre en la

noche, en el más profundo silencio y recogimiento. Lo que se es surge desde abajo; lo que el hombre es ya está oculto en el niño. En el cristianismo el hombre es Dios ya como niño, como ser inconsciente; en el paganismo asciende desde lo alto de la conciencia de sí mismo a la dignidad divina: su divinidad tiene, pues, únicamente un origen y un principio temporal, «humano», es decir, arbitrario, no eterno, es decir, inconsciente, necesario.

El pagano es Dios por una simple decisión senatorial o por su propia voluntad[9*]; es, pues, un dios *hecho*; el cristiano, por el contrario, es un dios *nato*. Lo que se es, cuesta sudor y sangre, pues eso se es por esencia, por naturaleza, no por la simple voluntad; pero a la esencia no se la tiene en la cuerda, como a un pájaro amaestrado. Al contrario, precisamente aquello que es la esencia del hombre le pierde a menudo completamente; pero entonces sobreviene en él la noche más oscura con el único fin de que pueda experimentar más fuertemente la acción benéfica de la luz. Quien *no tiene una esencia* no puede *tampoco perder ninguna*; quien *nunca* se siente *como nada, tampoco es algo*; quien nunca está en situaciones en las que le es *imposible* escribir poesía, en las que le ocurre «como si jamás hubiera escrito una poesía ni escribiría tampoco ninguna más», ése tampoco es un poeta; quien no puede, pues, exclamar: «¡Dios mío, Dios mío!,

---

9* Así replicaron los lacedemonios a la orden de Alejandro de tenerle entre los dioses: Alejandro *quiere* ser un Dios; bueno, que lo sea.

¿por qué me has abandonado?», ése tampoco es Dios[10].

En resumen: los paganos fueron *divinizadores* de hombres sólo *ilusoria, insustancial, superficialmente*; los cristianos *divinizan al hombre profunda, originaria y radicalmente.* En el paganismo la divinidad fue sólo un *privilegio*, una *pretensión arrogante de la aristocracia*; en el cristianismo es un patrimonio común, fundado y legítimo: no *algunos* hombres, sino cada hombre *en cuanto hombre* es Dios. Así como el hombre Cristo es el final de todos los sacrificios humanos, puesto que su muerte sacrificial ha sucedido una vez por todos —es decir, puesto que su sacrificio no tiene el significado de un caso singular y, en consecuencia, repetible miméticamente, sino un significado universal—, así también él es el final de todas las divinizaciones de los hombres, puesto que este hombre es Dios por todos, Dios en nombre e interés de todos los hombres[11*].

---

[10] Mt. 27, 46. Sobre la cita precedente, de la que Feuerbach no da ninguna indicación, nos ha sido imposible encontrar alguna noticia sobre su origen.

[11*] Las divinizaciones de los hombres en el paganismo, tal como aquí se han expuesto, tuvieron lugar en general en los tiempos de decadencia de las religiones paganas. Pero también en la decadencia sale a la luz —incluso con más razón— la esencia de una cosa. Los paganos divinizaron individuos humanos concretos sólo porque sus mismos dioses tenían el carácter de individualidades humanas concretas. Si no hubieran imaginado a los dioses como hombres, tampoco hubieran podido imaginarse más tarde a hombres concretos como dioses. Sólo porque no había mucha distancia de los dioses a los hombres tampoco la había de los hombres a los dioses. Aquí encuentra justificación el punto de vista evemerístico. Ciertamente los dioses no fueron personas históricas; pero que ellos podían ser considerados como tales, eso estaba en su esencia.

[El término «evemerístico» hace referencia a la doctrina de

Evemero o Euhemeros (c. 300 a. de C.), próximo a la escuela de los cirenaicos. En su obra *Escrito sagrado* expresa una interpretación alegórico-racionalista de los dioses populares, según la cual éstos no serían sino la divinización de hombres cuya fama de poderosos y sabios se transmitió desde los tiempos remotos. De su obra sólo se conservan algunos fragmentos. Véase para ello la obra de F. Jacoby *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin, 1923. Sobre el evemerismo puede consultarse P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les grecs des origines au temps de Plutarque* (Paris, 1904), Bruxelles, 1966, pp. 371-393.]

AFIRMACIONES NOTABLES DE LUTERO CON GLOSAS

«Él (Cristo) se ha hecho hombre como somos nosotros. Aquí encontramos la fuerza y el consuelo en Cristo, en el hecho de que le reconocemos como tal hombre, como nosotros, y no tenemos que huir de él ni tenerle miedo, pues *no hay creatura más amable que un hombre.* Es como cualquiera que está *solo*, cuando camina de noche, y siente que no es tan agradable escuchar un perro o un caballo como escuchar a un hombre, pues de un hombre se procura uno más beneficio que si escuchara a un ángel, ante el que se espantaría y se aterraría, como muestran muchas veces los ejemplos de la Escritura. Y, aunque *a veces* los hombres son duros y malos entre ellos, así es aquí *la condición recta y la naturaleza del hombre* en Cristo, de manera que, en caso de tentaciones y en todas las necesidades, nosotros podemos encontrar protección en él, como aquel que puede ayudar» (edición de Leipzig, t. III, p. 545).

¿Has oído qué es Cristo? Una *imagen del hom-*

bre es él, no una imagen de Dios, no una realidad diferente del hombre y opuesta al hombre. Los hombres son a veces, y desgraciadamente con frecuencia, enemigos y malos; pero esta enemistad y esta maldad no son la condición recta y la naturaleza del hombre. No, la condición recta y la naturaleza del hombre es que el hombre sea bueno con el hombre; pues sólo quien tiene las mejores intenciones con los demás, las tiene verdaderamente consigo mismo. El odio es un veneno destructor; el amor, un bálsamo vivificador; hacer el mal hace ser malo; hacer el bien, ser bueno. Y esta condición y naturaleza recta del hombre te son propuestas como modelo en Cristo. La enseñanza de Cristo, analizada en su verdad, es la enseñanza del hombre. Cristo es el hombre universal: él es lo que cada individuo humano *debe ser* y —al menos, según su naturaleza humana universal— *puede ser*; él hace perceptible lo que un hombre verdadero es. Sé, pues, lo que Cristo es, lo que él significa: sé *hombre.*

«Y es digno de resaltarse cómo se dice que él (San Esteban) no ha visto a un ángel ni a Dios mismo, sino al *hombre* Cristo, que es la más *amable y semejante* naturaleza y la *más consoladora para el hombre.* Pues un hombre *prefiere* ver a un hombre mejor que a *ángeles* y a todas las criaturas, *especialmente en caso de necesidad*» (t. XIII, p. 170).

¡Por supuesto! La naturaleza más amable y más consoladora para el hombre, especialmente en las necesidades, es la naturaleza semejante a él: la humana; pues sólo un corazón humano tiene sensibilidad para los sufrimientos humanos, sólo un ser que sufre él mismo es sensible a los sufrimientos de otros. Pero ¿acaso no es la fuerza del hom-

bre infinitamente limitada? En general lo es, pero los límites de su fuerza no son también los límites de su corazón, de su amor. Cuando ya no puedes ayudar más, al menos siempre puedes amar: cuando la naturaleza no te ofrece ya ningún remedio, una fuente no se agota nunca en ti: la fuente de la participación cordial, la de la íntima compasión. Y esta fuente es también, aunque sólo etérea, una fuente de salvación. Pero ¿te pone la religión, te pone tu Dios en la mano otro remedio más eficaz y otra fuente de salvación? ¿Te ayuda Dios cuando has llegado al límite de la fuerza física? ¿Puedes tú con motivos religiosos de consuelo resucitar a los muertos, sanar a los enfermos, alimentar a los hambrientos o vestir a los desnudos?

«Es la naturaleza (por lo demás) demasiado inclinada a *huir de Dios* y *de Cristo* y *confiar en el hombre.* Sí, será *a tal extremo difícil* que se aprenda a confiar en Dios y en Cristo, en la medida que hemos encomiado y estamos obligados» (t. XX, p. 236).

¿Está la naturaleza humana inclinada a huir de Dios hacia el hombre? ¿Por qué reprimes, pues, esa inclinación? ¿Por qué cambias lo natural por lo no natural, lo fácil por lo difícil, lo próximo por lo lejano? Tu confianza en un ser frente al que sientes una aversión natural ¿no es fingida, forzada y, por tanto, falsa?

«Tenemos que volver nuestro rostro *ad invisibilia gratiae et non apparentia solatii*[1], en las que confiamos y esperamos; pero volver las espaldas *visibilibus* (a las cosas visibles), de manera que

---

[1] A las cosas invisibles de la gracia y no a las apariencias del consuelo.

nos acostumbremos a dejarlas y a separarnos de ellas, como dice San Pablo... Sin embargo, a nosotros, que estamos desacostumbrados, eso nos hace mal, y el viejo Adán nos arrastra de nuevo *ad visibilia*, donde quiere *reposar y permanecer*, y eso no puede ser. Pues *ea quae videntur temporalia sunt* (las cosas visibles son temporales), dice San Pablo, y no perduran» (t. XXII, p. 520).

El nuevo Adán, es decir, Cristo, te empuja en el cielo hacia las cosas invisibles, pero el viejo Adán, el hombre, te devuelve de nuevo, en la tierra, hacia las cosas visibles. ¡Cristiano infeliz! ¡Qué ser roto y dividido eres! Porque lo visible es temporal, ¿no quieres dejarte encadenar a ello, no quieres abandonar tu corazón a ello? Entonces, porque la flor se marchita en otoño, ¿no quieres deleitarte con su contemplación en primavera?; porque el día no perdura siempre, ¿no quieres alegrarte con la luz del sol?, ¿prefieres cerrar los ojos ante el esplendor del mundo y sumirlos en tinieblas eternas? ¡Oh necio! ¿Es que acaso no eres tú mismo una realidad temporal? ¿Por qué no te conformas, pues, con lo que te es semejante, con lo que es de tu ser? ¿Y qué te queda de más si quitas lo temporal y lo visible? Nada sino la nada. ¡Necio!, eterna es sólo la muerte, pero la vida es temporal.

«Así pues, si te encuentras débil, no te quedes solo..., toma un hermano contigo, déjalo discurrir de Dios y de su voluntad en tu presencia, pues se dijo: *donde dos o tres estén reunidos en mi nombre allí estaré yo en medio de ellos.* Y es cierto y verdadero que *estando uno solo se es muy débil*, como yo mismo me encuentro, pues sucede a menudo que *necesito que un pequeñuelo hable conmigo*» (t. XXII, p. 529).

¿Cómo? La religión, Dios —el Dios personal, vivo y presente—, Dios, tu amigo del alma, tu padre, tu hermano, aquel que es uno y todo para ti, ¿no te es suficiente por sí solo?, ¿no te da fuerza y vigor bastantes para resistir al desaliento y a las otras tentaciones del demonio? ¿Necesitas para tu consuelo y fortalecimiento todavía de un amigo humano, de un hermano humano? Precisamente en la religión quieres librarte de la necesidad de ayuda humana, de consuelo humano, y, sin embargo, la palabra de Dios ¿no es lo suficientemente fuerte para acallar la voz de la naturaleza humana, aunque fuera sólo la voz de un niño? ¿No estás confesando con ello, en realidad, que únicamente en el *hombre* encuentra el hombre consuelo y fortaleza? Pues ¿quién es entonces este salvador que, si dos o tres están reunidos en su nombre, está en medio de ellos? ¡No te engañes! Es sólo el religioso *sprit de corps* [espíritu corporativo], es en general sólo el espíritu de *comunidad humana*, no un espíritu subsistente fuera de esa comunidad e independiente de ella, el que está en medio de ellos y les consuela y conforta.

«Pero también la Escritura toma el nombre de *Dios* y lo comparte también con los bienaventurados, piadosos y todos los hijos de Dios, con la autoridad, con los príncipes y jueces, y les llama *dioses*... Así pues, David y los otros príncipes han sido *dioses*, pues ellos han *hecho bien* a sus pueblos y han *ayudado* a sus súbditos cuando estuvieron en necesidad. Por ello también se les ha *venerado* y se les ha tributado *honores divinos*, a causa de las obras *divinas*, a causa de que ellos han hecho bien y han ayudado a las gentes... Por tanto, predicadores, padres y educadores deben considerarse *dioses* frente a sus oyentes, sus hijos, ser-

vidores y alumnos; pues ellos practican obras que pertenecen propiamente a *Dios*, enseñan lo mejor, instruyen y defienden, ayudan y aconsejan, según exige la necesidad, *dan y hacen bien o el bien*» (t. IV, p. 237).

Hacer el bien significa *ser Dios*[2]. Pero ¿cuál es para el hombre el ser más consolador, el más amable y benefactor? *El hombre.* ¿Por qué, pues, buscas todavía, cristiano insensato, a un Dios *fuera de* y *sobre* el hombre? ¿No es, entonces, el hombre, en cuanto juez, un ser *sobre* y *fuera de* bandos en litigio? ¿No es el hombre, en cuanto padre, un ser *sobre* y *fuera del* hijo? ¿No es el maestro un ser *sobre* y *fuera del* alumno? ¿No encuentras, pues, ya en el interior de la vida y de la realidad humanas lo que crees tener que transferir en el exterior de la misma a un ser especial? «Sí, los dioses terrenales y humanos son sólo medios a través de los que el Dios supremo, el Dios celestial, actúa sobre nosotros.» ¡Ah!, ¿sólo medios? Pero, en tal caso, ¿para qué necesita usar de medios el ser omnioperante y omnipotente? ¿Y por qué, entonces, son los medios tan infinitamente variados, si sus acciones no son propias de ellos, sino sólo acciones de un mismo y único ser? ¿Para qué, en fin, existe un mundo, si su realidad y su actividad no son suyas propias, sino la realidad y la actividad de un ser extramundano y sobremun-

---

[2] Esta idea ya la hemos encontrado casi literalmente idéntica en *La esencia de la fe según Lutero.* Allí plagia Feuerbach a Lutero en su explicación sobre el origen de la palabra *Dios* [*Gott*], según la cual sería un nombre derivado de la palabra *bueno* [*gut*]. Y Feuerbach concluye: «*Ser bueno* [*Gutsein*] significa ante todo *ser Dios* [*Gottsein*]» (véase aquí mismo, pp. 25 y 26).

dano? ¿No es su existencia un puro lujo? Lo que Dios opera a través del mundo, ¿no puede hacerlo también por sí mismo, es decir, *sin* el mundo, siempre que quiera? Y si los seres que me hacen bien, como por ejemplo mis padres, son meros instrumentos de Dios, ¿cómo puedes pretender de mí que yo los deba amar y venerar? ¿Es que acaso tú le das las gracias al servidor que te da un regalo en nombre de su señor?

«Si tú no quieres creer que existe *otra* vida *futura*, entonces de *salvador* tienes *suficiente* con el emperador, con la autoridad, con tu padre y tu madre, que te ayudarán bien en lo que al cuerpo, al dinero y a las propiedades atañe... *Para esta vida temporal nadie necesita* de Dios... Pero cuando con esta vida temporal se tiene que llegar a un fin y hay que morir, cuando la conciencia no puede ocultar ante Dios sus pecados y por eso está con la preocupación y el peligro de la perdición eterna, entonces es el tiempo justo de que este salvador, Jesús, venga... Y aunque entonces todos los emperadores, reyes, príncipes, padres, madres, médicos, sabios y prudentes estuviesen prestos y quisieran ayudar, no podrían hacerlo... pues está dispuesto que contra el pecado y la muerte no pueda haber ningún otro salvador ni tampoco nadie pueda ayudar... sino Jesús» (t. XVI, p. 89).

No para la vida, sino sólo para o, mejor, contra la muerte necesitamos, pues, un Dios. En realidad la muerte —como la expresión más sensible de nuestra finitud y dependencia de un ser exterior a nosotros, a saber, la naturaleza[3]— es el único y

[3] Como ya se indicó en otro lugar (véase la nota 61* de «La esencia de la fe...»), Feuerbach ha hecho suyo el planteamiento

último fundamento de la religión. La superación de la muerte, la inmortalidad, es el único y último fin de la religión, al menos de la cristiana, y el medio para esa superación es precisamente Dios[4*]. Pero ¿por qué necesita el cristiano de un medio *sobrenatural* contra la muerte? Porque parte de un presupuesto *innatural*, del presupuesto de que la muerte es una consecuencia del pecado, una *pena*: la fatalidad de un Dios colérico y *malo*, para cuyo apaciguamiento tiene él necesidad de otro Dios, de un Dios bueno e indulgente. Pero ¿corresponde este medio a su fin? No. Contra el espanto de una muerte innatural y brutal tampoco puede nada un instrumento de gracia sobrenatural. La experiencia lo demuestra, y el mismo Lutero ha tenido que probar esta triste experiencia en su tiempo. En efecto, en una carta a N. Amsdorf dice él que el miedo a la muerte va en aumento en el pueblo cuanto más se predica la vida en Cristo, que ahora se teme bastante más a la muerte que durante el papado, en el cual los hombres habían vivido en la seguridad y en la ignorancia sobre el

---

de Schleiermacher sobre el contenido de la religión como sentimiento de dependencia, reinterpretado, eso sí, desde su ateísmo profeso. Se anuncia así también el tema que desarrollará en *La esencia de la religión* (1845).

4* En tanto que Dios no es otra cosa que la bienaventuranza y la inmortalidad personificadas, él es ciertamente el fin; pero en cuanto que se le distingue de la bienaventuranza y de la inmortalidad, entonces él es sólo el medio para las mismas. Dios es el beatificador, el salvador, el que ayuda, el médico. Pero el médico, en cuanto médico, es únicamente el medio para mi curación. Sólo en tanto que Dios es pensado como un ser personal resulta inadecuada la expresión «medio» o, al menos, contradictoria con la representación religiosa. Pero con todo, de hecho y en verdad, él no es otra cosa que el medio a través del cual el hombre realiza su propia felicidad.

significado de la muerte y de la cólera de Dios. «Con todo, yo espero —añade él— que también tú pruebes la misma experiencia que yo: que los moribundos mueran piadosamente y en la fe de Cristo... En la vida tienen miedo y son débiles, pero, cuando sobreviene la muerte, se convierten inmediatamente en otros hombres y mueren animosamente en el Señor. Y también esto es totalmente razonable y justo: que los que viven tengan miedo, pero que los moribundos se fortalezcan en Cristo, es decir, que los que viven sientan que mueren, mientras que los moribundos sientan que vivirán» (Cartas de Lutero, t. V, pp. 134-135)[5].

¡Qué doctrina más atroz, que para curar un dolor agudo, lo transforma en crónico; que, para procurarnos en los últimos momentos de la vida un consuelo contra la muerte, nos mantiene durante toda la vida en el terror y el espanto ante la muerte!

---

[5] Feuerbach no indica qué edición cita, pero, puesto que en *La esencia de la fe según Lutero* remitía a la edición de De Wette (véase la nota 7* de «La esencia de la fe...»), es posible que se trate aquí de la misma, aunque este extremo no lo hemos podido comprobar en este caso.

LUTERO COMO ÁRBITRO ENTRE STRAUβ Y FEUERBACH

Strauβ y Feuerbach. ¿Quién de los dos tiene razón en la recientemente planteada cuestión sobre el concepto de milagro?[1]. ¿Strauβ, que considera el asunto todavía como un teólogo y, por tanto, con perplejidad, o Feuerbach, que lo aborda como un

---

[1] En dos escritos del año 1839, *Über das Wunder* [*Sobre el milagro*] y *Über Philosophie und Christentum* [*Sobre filosofía y cristianismo*] había abordado Feuerbach la cuestión del milagro. La tesis mantenida en dichos escritos es que el elemento fundamental de la religión es el sentimiento y la fantasía ilimitados. El milagro es la satisfacción de los deseos y aspiraciones del sentimiento y de la fantasía del hombre, y, por tanto, es inherente a la religión. En resumidas cuentas y con palabras del propio autor: «El milagro, en cuanto un hecho externo que se realiza, es la ley del corazón, en contradicción con las leyes reales del mundo» (*GW*, vol. 8, p. 221). Esta interpretación fue considerada por D. F. Strauβ en el escrito que dio lugar a la polémica, *La dogmática cristiana en su desarrollo histórico y en la lucha con la ciencia moderna,* como una «explicación trivial» que no tenía en cuenta «la conciencia del espíritu de su preeminencia sobre los poderes de la naturaleza», conciencia que, según él, es inherente a la fe en los milagros (*Die christliche Glaubenslehre*

no-teólogo y, por tanto, libremente? ¿Strauß, que considera las cosas como *aparecen* a los ojos de la teología especulativa, o Feuerbach, que las ve tal como ellas *son*?

¿Strauß, que no llega a ningún juicio definitivo sobre el milagro, que tampoco descubre tras el milagro [la existencia de] un poder especial del espíritu, distinto del deseo —como si el deseo no fuese precisamente este poder del espíritu o del hombre que él sanciona, como si, por ejemplo, el deseo de ser libre no fuese el *primer* acto de libertad—, o Feuerbach, que sentencia rápidamente el asunto y declara: el milagro es la realización de manera sobrenatural de un deseo natural o humano? ¿Quién de los dos tiene razón? Que Lutero —una muy buena autoridad, una autoridad que prevalece infinitamente sobre todos y cada uno de los dogmáticos protestantes, porque en él la religión era una *verdad inmediata*, por así decirlo, una *naturaleza*—, que Lutero decida.

Lutero dice, *por ejemplo* —pues se podrían citar innumerables pasajes parecidos de él— sobre la Resurrección de los muertos, a propósito de Lucas 7[2]:

«Nosotros debemos considerar las obras de Nuestro Señor Jesucristo de una manera distinta y *más alta* que las obras del hombre, pues tam-

---

in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft, Frankfurt a. M., 1984, reimpresión de la edición de 1840-1841, vol. 1, pp. 20 s.). Por su parte, Feuerbach volvió a tratar el tema en el capítulo 14 de *La esencia del cristianismo,* titulado «El misterio de la fe, el misterio del milagro». Sobre la concepción feuerbachiana del milagro puede consultarse H. J. Klimkeit, *Das Wunderverständnis L. Feuerbachs in relionsphänomenologischer Sicht,* Bonn, 1965.

[2] Lc 7, 11-17 narra la resurrección del hijo de la viuda de Nain.

bién por nuestra causa han sido escritas, de manera que podamos reconocer en dichas obras qué clase de Señor es él, a saber, un *Señor y Dios tal que puede ayudar allí donde incluso nadie puede ayudar*; y de tal manera que no hay hombre alguno tan fuerte y tan profundamente caído al que él no pueda socorrer, sea también cual sea su necesidad.» «¿Y qué hay *imposible para Nuestro Señor Dios*, de suerte que no queramos aventurarnos a ser consolados en él? Él ha *creado de la nada* cielo y tierra y *todo.* Y todavía cada año hace que los árboles se llenen de cerezas, ciruelas, manzanas y peras, y *no necesita nada para ello.* Para la gente es imposible que, cuando en invierno llega la nieve, pueda conseguir ni una única cerecilla de la nieve. Pero Dios es el hombre que *puede conseguir todo como es debido*, que puede *hacer viviente lo que está muerto*, y *llamar a lo que no existe para que sea*; en suma, aunque se esté tan profundamente caído como se quiera, para Nuestro Señor Dios no se está tan profundamente caído que él no pueda levantarte y enderezarte. Es necesario que reconozcamos tales obras en Dios y sepamos que *para él nada es imposible*, de manera que, *cuando las cosas van mal, aprendamos a permanecer intrépidos en su omnipotencia.* Y, cuando venga el turco u otra desgracia, que pensemos que hay un salvador que ayuda, que tiene una mano que *es todopoderosa y puede ayudar.* Y ésta es la *fe justa* y *verdadera.*» «*En Dios hay que ser audaz y no perder el ánimo.* Porque lo que ni yo ni los otros hombres podemos ni tenemos la facultad de hacer, Dios lo puede y es capaz. *Cuando ni yo ni los otros podemos ayudarnos más, entonces él sí puede ayudarme y salvarme de la muerte*, como dice el Salmo 68: *tenemos un Dios que ayuda, el*

Señor de los Señores, que salva de la muerte. Por tanto, que nuestro corazón esté siempre animoso y consolado y se mantenga firme en Dios. Los corazones que sirven a Dios con rectitud y le aman son precisamente los que no pierden el coraje y son intrépidos.» «En *Dios* y en su *Hijo Jesucristo* debemos nosotros ser *audaces.* Porque *lo que nosotros no podemos lo puede él; lo que no tenemos lo tiene él. Si nosotros no podemos ayudarnos, él puede ayudar y quiere hacerlo gustosamente y con buen corazón,* como se ve aquí» (*Obras* de Lutero, Leipzig, 1732, vol. XVI, pp. 442-445).

En estas pocas palabras tenéis una *apología* de todo el escrito de Feuerbach[3], una apología de las definiciones de *providencia, omnipotencia, creación, milagro y fe*, tal como son dadas en ese escrito. ¡Avergonzaos, cristianos distinguidos y vulgares, instruidos e ignorantes; *avergonzaos* de que un *anticristo* tenga que mostraros la esencia del cristianismo en su forma verdadera y desnuda! Y a vosotros, teólogos y filósofos especulativos, os aconsejo: liberaos de los conceptos y los prejuicios de vuestra filosofía especulativa actual, si queréis llegar, por lo demás, a las cosas tal como son, es decir, a la *verdad.* Y no hay para vosotros ningún otro camino hacia *la verdad* y *la libertad* que *a través del arroyo de fuego* [*Feuer-bach*]. Feuerbach es el *purgatorio* del presente.

Kein Berliner [«Un no berlinés»]

---

[3] A estas alturas de la polémica ya había aparecido la primera edición de *La esencia del cristianismo* (1841), obra en la que se aborda, como ya hemos indicado, el tema debatido. Es, pues, de *La esencia del cristianismo* la *apología* que el autor descubre en las palabras de Lutero.